



**CIVILIZACE ASIE A AFRIKY  
OD STAROVĚKU  
PO SOUČASNOST**

---

LUKÁŠ PECHA (ed.)



FAKULTA FILOZOFICKÁ  
ZÁPADOČESKÉ  
UNIVERZITY  
V PLZNI



FAKULTA FILOZOFICKÁ  
ZÁPADOČESKÉ  
UNIVERZITY  
V PLZNI

# **CIVILIZACE ASIE A AFRIKY OD STAROVĚKU PO SOUČASNOST**

---

LUKÁŠ PECHA (ed.)

---

KATEDRA BLÍZKOVÝCHODNÍCH STUDIÍ  
FILOZOFICKÁ FAKULTA  
ZÁPADOČESKÉ UNIVERZITY V PLZNI

ROK VYDÁNÍ: 2019

## **CIVILIZACE ASIE A AFRIKY OD STAROVĚKU PO SOUČASNOST**

Lukáš Pecha (ed.)

Katedra blízkovýchodních studií

Filozofická fakulta Západočeské univerzity v Plzni

Tato práce vznikla díky podpoře v rámci grantu SVK1-2018-012.

Vydání publikace bylo schváleno Vědeckou redakcí  
Západočeské univerzity v Plzni.

Recenzenti:

doc. PhDr. Luboš Bělka, CSc.

doc. PhDr. Václav Marek, CSc.

Typografická úprava:

Jakub Pokorný

Návrh obálky:

Anastasia Vrublevská

Vydala:

Západočeská univerzita v Plzni

Univerzitní 2732/8, 301 00 Plzeň

První vydání, 161 stran

Pořadové číslo: 2288, ediční číslo: 55-079-18

Plzeň 2019

ISBN 978-80-261-0786-6

© Západočeská univerzita v Plzni  
autoři

# PŘEDMLUVA

Publikace, nazvaná *Civilizace Asie a Afriky od starověku po současnost*, je zaměřena na představení vybraných aspektů vývoje civilizací na území asijského a afrického kontinentu, které se vyvíjely během dlouhého časového úseku, sahajícího od starověku až do současné doby. Jednotčím prvkem dílčích studií, které jsou předloženy v tomto svazku, je myšlenkový odkaz těchto civilizací, který se projevuje především ve sféře náboženství. Badatelé, kteří zde publikují výsledky svých výzkumných projektů, se zaměřili na rozličné aspekty náboženského myšlení, které jsou viditelné nejen v provádění náboženských obřadů, nýbrž také ve sféře mytologie, literatury a lidové slovesnosti, jakož i architektury a obecně materiální kultury. Pozornost je věnována rovněž kontaktům mezi civilizacemi Asie a Afriky na jedné straně a západním světem na straně druhé, které mnohdy zásadním způsobem ovlivňovaly vývoj všech zúčastněných regionů. Vzhledem k tomu, že styky mezi Západem a Východem v nejšířším slova smyslu budou bezpochyby i nadále představovat důležitý faktor politického, ekonomického a sociálního vývoje, bude toto téma vysoce aktuální i v budoucnosti. Jednotlivé příspěvky, které předkládáme v tomto svazku, byly prezentovány na XVIII. ročníku kolokvia *Orientalia Antiqua Nova*, které uspořádala Katedra blízkovýchodních studií Filozofické fakulty Západočeské univerzity v Plzni v dubnu 2018. Věříme, že výsledky výzkumů, které byly představeny na tomto kolokviu, se stanou vydatným zdrojem inspirace pro širokou zainteresovanou veřejnost a podnítí další spolupráci při výzkumu starých asijských a afrických civilizací.

Lukáš Pecha  
editor

# OBSAH

Adam Baudiš Postava soudce ve Starém zákoně a s ním spojená ideologie ..	5
Martin Klapetek Čtyři desítky let výstavby mešit tureckými komunitami v Německu .....	18
Štěpán Kuchlei Tonlé Sap – spálené srdce Kambodži. Ekologie, přírodní procesy a mytologie .....	45
Vladimír Liščák Martín de Rada (1533–1578), první navarrský augustinián na Filipínách a v Číně .....	58
Wolf B. Oerter Koptologické ohlédnutí za publikací <i>Tesáno do kamene, psáno na papyrus</i> , vydanou před 50 lety Zbyňkem Žábou ..	79
Ondřej Pivoda Slavnost <i>Yhyach</i> a její místo v kultuře Jakutů (Sacha) .....	88
Martin Špirk Čínský buddhismus ve Vídni: etnografie chrámu a komunity Fo Guang Shan .....	104
Vít Ulman Komplexní predikáty v japonštině a korejštině .....	117
Lukáš Větrovec Falešné fatwy jako podoba anti-islámu a limity konceptu islamofobie .....	134

# POSTAVA SOUDCE VE STARÉM ZÁKONĚ A S NÍM SPOJENÁ IDEOLOGIE

**Adam Baudiš**

*Katedra biblistiky a judaistiky, Husitská teologická fakulta,  
Univerzita Karlova, Praha*

## Struktura soudcovských příběhů

V knize Soudců se setkáváme se dvanácti soudci a jejich příběhy. Můžeme je rozdělit na dva celky, kterými jsou tzv. „větší soudci“, mezi které patří Otniel, Ehúd, Debora (a Bárak), Gedeón, Jiftách a Samson, a „menší soudci“, kterými jsou Šamgar, Tóla, Jáir, Ibsán, Elón a Abdón.

Rozdíl mezi těmito dvěma skupinami tkví především v tom, že „malí soudci“ postrádají příběhový rámec. Jejich činnost je prakticky omezena jen na konstatování jejich jména, zaznamenání délky jejich působení a případně několik málo dalších informací, většinou o jejich rodině.<sup>1</sup> Pouze o jednom z nich, konkrétně o Šamgarovi, se pak dovídáme i o jeho bojích s nepřáteli Israele (v tomto případě s Pelištejci). Přestože se jedná o „malého soudce“ a je mu věnován pouze jeden verš, je tak Šamgar soudcem, který se nejvíce podobá „velkým soudcům“.<sup>2</sup> Autor dokonce na takto malém prostoru nezapomene zmínit ani fakt, že Šamgar výše zmíněné Pelištejce pobil bodcem

---

<sup>1</sup> Noth 1963, 98.

<sup>2</sup> Okolní verše navíc paradoxně s Šamgarovým soudcovským působením nepočítají. V předcházejícím verši (Sd 3:30) se dozvídáme o míru nastoleném Ehúdem, následuje Sd 3:31, kde se dovídáme o Šamgarovi, ale již v následujícím prvním verši čtvrté kapitoly nám autor sděluje, že po Ehúdově smrti opět docházelo k modloslužbě, což již tvoří úvod k příběhu soudkyně Debory, jako kdyby Šamgarova činnost buď nebyla podstatná nebo byla doplněna později.

k pohánění dobytka, zatímco o Jaírovi, Ibsánovi a Abdonovi se zmiňuje, krom jejich původu a délky souzení Israele, jen to, kolik měli dětí. O Tólovi a Elónovi již máme jen zmínku o jejich jméně, délce působení a místě jejich hrobu.

Kolem „větších soudců“ se již ale utvořily příběhy mající v zásadě stejnou strukturu, která je částečně vidět i u „menších soudců“, ale zde je již mnohonásobně rozvinuta. Každý soudcovský příběh tak začíná jakýmsi prologem, který je v podstatě vyústěním a zopakováním děje druhé kapitoly, v níž Hospodin uvaluje trest na Israel za to, že uzavírají společenství s cizími národy, respektive s jejich božstvy. Tento trest spočívá ve vysílání nepřátelských mocností proti Israeli. Vzhledem k neustálému náboženskému odpadávání Israelitů je tento fakt připomínán před každým příběhem týkajícím se „větších soudců“ a uvozuje je. Tento moment je zřejmě produktem deuteronomistické ideologie předpokládající postupně se prohlubující úpadek Israele.<sup>3</sup>

Po prologu následuje vlastní příběh, jehož první část se týká vyvolení daného soudce Hospodinem,<sup>4</sup> případně i lidem Israele (jako např. v případě Jiftácha), nebo je jen zmíněno, že daná osoba „soudila Israel“ (jako např. Debora). Zpravidla je lehce nastíněn jeho původ. Další částí je vlastní působení daného soudce. Protože jsou soudci vyvoleni kvůli porážce nepřátel Israele, kteří byli v prologu vysláni Hospodinem jako trest za odpadnutí od víry, nacházíme v této části soudcovských příběhů více či méně barvitý popis boje s těmito nepřáteli. Příběhy Gedeóna, Jiftácha a Samsona jsou pak v tomto ohledu nejrozvitější. Dvěma soudcům, konkrétně Jiftáchovi a Samsonovi, je pak věnován ještě jakýsi „osobní příběh“, který jejich vyprávění završuje. V případě Jiftácha se jedná o slib ústící do (zřejmě) obětování vlastní dcery a u Samsona o oklamání a následnou smrt z rukou vlastní ženy. Příběhy „velkých soudců“ následně končí, stejně jako „menší soudci“, výčtem let, po které ten který soudce soudil Israel, a zmínkou o místě jejich skonu.

---

<sup>3</sup> Janzen 2005, 343.

<sup>4</sup> Následující samozřejmě až po obrácení Israele zpět k Hospodini.

## Etymologie

Pro soudce se v hebrejštině používá termín *šofet* (שופט), který označuje soudce ve smyslu, v jakém tento pojem chápeme i v dnešní době,<sup>5</sup> zároveň se ovšem předpokládá, že kořen *š-p-t* (שפט) mohl být užíván i jako označení pro vládnutí.<sup>6</sup> Se stejným kořenem se totiž setkáváme i v jiných semitských jazycích.

Odvozený termín *mišpat* (משפט) nalézáme například v nápisech z Byblu, kde s největší pravděpodobností označuje vládu či jinou autoritativní moc.<sup>7</sup> V Týru se zase setkáváme s označením soudce ve významu „zástupce krále v době anarchie“.<sup>8</sup> V Kartágu můžeme nalézt instituci tzv. *sufetes*, kteří byli patrně jakýmsi správci, mimo jiné v kartaginských koloniích Gades (Cádiz) a Tharros,<sup>9</sup> jak dokládají řecké a latinské překlady tohoto slova (βασιλεις, reges). V tomto případě je ovšem otázkou, do jaké míry zde došlo k převedení tohoto termínu do vlastní kulturní tradice pozdějšími řeckými a latinskými autory.<sup>10</sup>

S významem kořene *š-p-t* coby vládce i soudce zároveň se setkáváme i v Ugaritu. Příběh o Aqhatovi například popisuje hrdinu Danela slovy „*soudil soud (idn dn) vdovy, rozsuzoval případ (išpt špt) sirotka*“.<sup>11</sup> Termín *mišpat* se pak v ugaritských textech nachází ve stejném významu jako v hebrejštině, tj. jako soudní výrok, rozhodnutí. Výraz *špt* se ve významu vladař objevuje i jako paralelismus k termínu *zbl* (kníže), který je častým epitetem boha Jama.<sup>12</sup>

Texty z Mari dokládají termín *šiptu* označující důtku či napomenutí, který lze ovšem vykládat i coby nařízení či (soudní)

<sup>5</sup> Slovníky moderní hebrejštiny nabízejí zároveň i sportovní význam „rozhodčí“.

<sup>6</sup> De Vaux 1973, 80.

<sup>7</sup> De Vaux 1973, 81.

<sup>8</sup> De Vaux 1973, 81.

<sup>9</sup> Dnes již zaniklé město na Sardinii.

<sup>10</sup> De Vaux 1973, 81.

<sup>11</sup> KTU 1.17.5, Stehlík 2003, 217. Téměř stejnou výpověď, ale v negaci, nalezneme i ve vyprávění o Keretovi (KTU 1.16.6).

<sup>12</sup> De Vaux 1973, 82.



rozhodnutí. Podobný význam má jak výše zmíněný termín *mišpat*, tak i další hebrejský výraz *chok*. Akkadské spojení *šiptam nadānu* (dosl. dát soudní výrok) je prakticky stejné jako hebrejské spojení *sim chok u-mišpat* (dosl. vložit/položit výnos a soudní rozhodnutí).

## Funkce soudcovských příběhů

Přestože se na první pohled zdá, že kniha Soudců se zabývá reálnou, respektive realitou silně ovlivněnou, historií, lze se domnívat, že tomu tak v tomto případě, na rozdíl například od královských knih, není. S největší pravděpodobností se jedná o texty velmi staré, které byly doplněny a redigovány deuteronomistickými autory v průběhu 7.– 6. stol. př. n. l. a pravděpodobně dokončeny během babylonského zajetí. Pozdějšími autory nebyla tato látka zřejmě považována za přespříliš závažnou, neboť knihy Kronik, datované přibližně do 5. stol. př. n. l., začínají až Saulem coby prvním israelským králem, aniž by dobu soudců jakkoliv reflektovaly.<sup>13</sup> Z hlediska vnitřní biblické historie kniha Soudců zároveň zasahuje dvakrát delší období, než by měla – místo maximálně dvou století můžeme napočítat asi tři až čtyři,<sup>14</sup> neboť jen samotní „větší soudci“ nám dávají dohromady 271 let.<sup>15</sup> Další odkaz na ahistoricitu délky trvání doby soudců můžeme spatřovat také v počtu 40 let, které se nám v průběhu této knihy opakují, neboť se v biblické tradici jedná o symbolické vyjádření délky života jednotlivce, respektive jedné generace.

Knihy Soudců může zřejmě fungovat jako vysvětlení vzniku jednotného israelského státu a tvořit tak jakousi částečnou paralelu ke knize Jozue. V ní je proces vytváření Israele koncipován jako jednorázová a dynamická válečná událost vstupu na území Kennanu. V knize Soudců můžeme naopak vidět postupný proces, ve kterém sledujeme kmenové společenství, ze kterého

---

<sup>13</sup> Brown, Fitzmyer a Murphy 1993, 132.

<sup>14</sup> Brown, Fitzmyer a Murphy 1993, 133.

<sup>15</sup> Liverani 2016, 307.

se v knihách Samuelových stane jednotný stát spojený pod jedním vladařem.<sup>16</sup> Promonarchistické vyznění deuteronomistické ideologie můžeme vidět i ve vyjádření verše Sd 17:6 – *V oněch dnech nebylo krále v Izraeli, každý konal to, co bylo správné v jeho očích*. Izrael bez vládce je tak podle autora semeništěm anarchie a chaosu. Zároveň si můžeme povšimnout, že příběhy soudců se odehrávají na hraničních územích Israele, která byla znovu získávána po návratu z exilu, a že zde nedominuje území kmene Juda, jak by se dalo očekávat právě kvůli deuteronomistické redakci. Podle Liveraniho je to kvůli tomu, že Juda, coby centrum Israele (jak symbolicky, tak geograficky), byl autory redakce vnímán jako pevný středobod, který nebyl v ohrožení.<sup>17</sup>

Dobu soudců lze také brát jako vyjádření jakési „liminální fáze“ Israele. Nacházíme se zde mezi obdobím Mojžíše a Jozue, kdy je Israel popisován jako jednotný celek (ale bez krále), a obdobím králů, kdy je stát sjednocen pod vládou jednoho panovníka (minimálně tedy do krále Šalamouna). Vzhledem k tomu, že okolní (a zároveň tedy i nepřátelské) národy krále mají, nachází se tak Israel v poníženém postavení.<sup>18</sup> Jedná se tedy o období nebezpečí a nejistoty, kdy je Israel ohrožován okolními národy, snadno podléhá modloslužbě a do bitev je veden soudci, kteří nevytvářejí dynastickou kontinuitu.<sup>19</sup>

Podobně lze pozorovat zhoršování situace Israele, kdy na počátku soudci nemají problém sehnat velké armády, zatímco Samson coby poslední soudce v řadě již musí bojovat úplně sám. Již u Gedeóna vidíme, jak nás upozorňuje například Janzen, že k němu Hospodin nepromlouvá ihned, ale nejprve vysílá proroka, aby věci napravil. Propast mezi bezprostředním ohrožením Israele a příchodem soudce se tak postupně prodlužuje.<sup>20</sup>

---

<sup>16</sup> Brown, Fitzmyer a Murphy 1993, 132.

<sup>17</sup> Liverani 2016, 312.

<sup>18</sup> Liverani 2016, 308.

<sup>19</sup> Brown, Fitzmyer a Murphy 1993, 132.

<sup>20</sup> Janzen 2005, 343.

Liverani se domnívá, že tato koncepce „Israele bez krále“ vzniká právě během 6. stol. př. n. l., kdy Israel opravdu postrádal vlastního panovníka a země tak byla spravována místními samosprávami, ve kterých zasedali starší a soudci. Jak dokládá i archeologicky (např. nálezy v Megiddu), není možné si představit, že by území biblického Israele bylo někdy bez vládců.<sup>21</sup> Sama kniha Soudců navíc vypovídá o pokusu zřídit království (Sd 9). Deuteronomistický autor ale z pohledu jím vytvářené ideologie potřeboval, aby Israel v tomto období postrádal vlastního krále, ale aby zároveň nebyl ani žádným cizím králem ovládan, k čemuž mu posloužila právě instituce soudců, kterou znal.<sup>22</sup> Liverani též usuzuje, že zde došlo k přeznačení významu slova soudce, který měl být v období 6. stol. př. n. l. opravdu jen soudcem, respektive členem rady místní samosprávy, jak jsme viděli výše, na vojevůdce.<sup>23</sup> Tyto a další historické nepřesnosti v realitách si Liverani vysvětluje nemožností přístupu deuteronomistického autora k jakýmkoli pramenům z doby, ve které se měly soudcovské příběhy odehrávat.<sup>24</sup> Případné archaismy použité při vyprávění pak připisuje snaze autora o vytvoření zdání staršího textu.<sup>25</sup>

To ovšem neznamená, že autoři deuteronomistické redakce nevycházeli ze starších příběhů, jak jsme již uvedli výše. Finkelstein dokonce, vzhledem ke geografickému rozmístění soudců, předpokládá, že minimálně některé příběhy pocházejí ze Severního Israele a do knihy Soudců byly zapsány kvůli panisraelskému smýšlení deuteronomistické ideologie<sup>26</sup> (viz níže). V knize Soudců každopádně najdeme i pohádkové či mytické motivy objevující se u mnoha jiných národů, například motiv posla-vraha v případě Ehuda, Jiftáchův fatální slib<sup>27</sup>

---

<sup>21</sup> Liverani 2016, 306–307.

<sup>22</sup> Liverani 2016, 307.

<sup>23</sup> Liverani 2016, 307.

<sup>24</sup> Liverani 2016, 309.

<sup>25</sup> Liverani 2016, 310.

<sup>26</sup> Finkelstein 2016, 171.

<sup>27</sup> Podobný motiv neuváženého slibu můžeme dosti často nalézt například v helénistické literatuře, viz Römer 1998, 33.

či motiv nezodpověditelné hádanky u Samsona. Podobně jsou na tom zřejmě i počty „30 synů a 30 dcer“ u Ibsána či „40 synů a 30 vnuků, kteří jezdili na 70 oslech“ u Abdóna.<sup>28</sup> Williams v těchto příbězích vidí také určité paralely k příběhům exodu. Jedná se například o podobnost Debořina a Bárakova vítězství s vítězstvím Israele nad Egyptem v Ex 19, paralely v Gedeónově příběhu a nebo v Jiftáchově promluvě k ammonskému králi.<sup>29</sup>

Zajímavý je přístup Talie Sutskovové, která akce soudců vnímá jako (více či méně) symbolické oběti. Domnívá se, že použitý slovník odpovídá ve Starém zákoně užívané obětnické terminologii.<sup>30</sup> Je pravda, že násilí se dá považovat za jedno z ústředních témat knihy Soudců, je ale otázkou, zda je lze označit přímo za oběť.

V knize Soudců se projevuje i určitá symbolická jednota, neboť počet dvanácti soudců přesně odpovídá dvanáctce israel-ských kmenů.<sup>31</sup> Noth zde zvažuje existenci jakési „staroisraelské amfiktyonie“ po způsobu řeckých spolků měst se společnou svatyní.<sup>32</sup> Liverani ale vznáší námitku, že centrální svatyně je v tomto případě jednak spojena s králem a za druhé, že nikdy neexistovala v době soudcovské „konfederace“.<sup>33</sup> Tato jednota v mnohosti by tak byla spíše vysněným viděním jednoty kmenů v minulosti v době, kdy již tato jednota dávno přestala existovat.<sup>34</sup> Disproporci mezi seznamy kmenů a jejich rozmístěním na mapě Israele (pomineme-li fakt, že jich existuje více) můžeme vidět například na příkladu kmene Levi, který je sice obsažen v seznamu, ale žádné území nezískal, což je následně vysvětleno tím, že jakožto pokolení kněží nemá právo na vlastní území, ale slouží a žije mezi všemi ostatními.<sup>35</sup> I přes tato fakta se kniha

---

<sup>28</sup> Liverani 2016, 311.

<sup>29</sup> Williams 1991, 79.

<sup>30</sup> Sutskover 2014, 266–278.

<sup>31</sup> Williams 1991, 79.

<sup>32</sup> Noth 1963, 86.

<sup>33</sup> Liverani 2016, 313.

<sup>34</sup> Liverani 2016, 313.

<sup>35</sup> Liverani 2016, 313–314.

Soudců vždy vyjadřuje o Israeli jako o celku. Najdeme zde tak vyjádření jako „celý Israel“ či „synové Israele“.<sup>36</sup>

## Soudce jako charismatický vůdce

Ať se již přikloníme k etymologickému výkladu či interpretaci deuteronomistické redakce, je jasné, že soudci v knize Soudců nevystupují primárně jako zástupci justice, ale spíše jako vojevůdci v dobách ohrožení. Propojení role soudce a vládců není ve Starém zákoně (a zřejmě ani na Předním východě obecně) ničím novým. V biblickém textu se s tímto spojením můžeme potkat například v Žalmech – Ž 2:10 – *Nyní, **králové**, buďte rozumní, dejte na výstrahu, **soudcové** země; Ž 148:11 – **Králové** země a všechny národy, **vládci** a všichni **soudcové** země*. Propojená soudcovsko-vládařská úloha je přidělena i Hospodinu – Ž 82:8 – *Povstaň, **Bože, suď** zemi, neboť **ty jsi dědicem všech národů***. Kniha Soudců zároveň obsahuje dvě zmínky o snaze zavést království. Jednak u Gedeóna (Sd 8:22–23), který nabídku stát se panovníkem odmítá s tím, že vládcem je pouze Hospodinem, jednak výše zmíněný příběh Abímelecha ze Sd 9, který naopak sám touží po královském titulu, aniž by byl Hospodinem vyvolen.

Když se podíváme na postavy soudců, respektive „větších soudců“, neboť o „menších“, jak jsme viděli, tolik informací nemáme, zjistíme, že se vždy jedná o postavy charismatických vůdců, někdy přímo proroků. V tomto ohledu je zajímavá soudkyně Debora, neboť je vyvolená Hospodinem, ačkoli je žena. Sociální rozdělení starověké patriarchální společnosti ale ani tak není porušeno, i když se to tak může na první pohled zdát. Ženy-prorokyně známe i z jiných biblických míst, ženy byly spojovány se spiritualitou odjakživa, ale jako žena nemůže Debora vést Israel do války jako vojevůdce – proto povolává Báraka, aby vedl vojska proti nepřátelům Israele, čímž je učiněno zadost vůdčímu postavení Debory,<sup>37</sup> aniž by bylo porušeno

<sup>36</sup> Liverani 2016, 316.

<sup>37</sup> Je zajímavé, že u Debory není zdůrazněno její vyvolení Hospodinem. Je ale možné,

„genderové“ rozdělení společnosti. Co se týče soudce Gedeóna, Hospodin k němu měl dokonce podle Sd 6:14 mluvit přímo. U Samsona máme zase doložen příběh o jeho podivuhodném narození, neboť jeho neplodná matka díky Hospodinu zázračně otěhotněla. Zároveň je také nazírám, což se mu nakonec paradoxně stane i osudným. Asi nejvíce je charismatická podstata vidět na případu soudce Jiftácha, který byl vysloveně jmenován za soudce vlastním lidem i přesto, že se z něj kvůli rodinným sporům stal de facto bandita. O vstoupení „ducha Hospodinova“ na Jiftácha se dokonce dočítáme až po jeho neúspěšné snaze urovnat spor s nepřáteli mírovou cestou.

Postavy soudců tak v rámci biblického narativu „skutečně“ oplývají jistými zvláštními vlastnostmi, jako je například Samsonova neobvyklá síla, což bývá vyjádřeno výrazem, že na soudce vstoupil „duch Hospodinův“. Zároveň můžeme sledovat, že charisma těchto postav je utvářeno i jejich okolím, jako například v případě Jiftácha, který je považován za vůdce, ač reálně vede skupinu banditů. Jedná se tak o příklady autority vytvořené v průběhu charismatizace jejich okolím, jaké můžeme pozorovat i v dnešní době.<sup>38</sup> Tuto vlastnost můžeme pozorovat i na faktu, že podivuhodné skutky tyto postavy vykonávají až *poté*, co se z nich stanou vůdci svého lidu. Nejprve je tak lidem vytvořena postava charismatického vůdce a následně až se tento vůdce dopouští obdivuhodných činů.

## Závěr

Přestože kniha Soudců má více než pravděpodobně pouze symbolický charakter, lze z ní odvodit tužby autorů deuteronomistické redakce a jejich představy o předkrálovské době. Mohli jsme vidět, že celou knihou se prolínají především témata jednoty izraelského národa a jeho idealizovaná podoba v mezidobí mezi obdobími Mojžíše a dobou králů. Zároveň se zde objevuje velké

---

že se tato informace skrývá právě pod tím, že je označena jako prorokyně, tedy někdo, kdo je přirozeně „napojen“ na Hospodina.

<sup>38</sup> Vojtíšek 2012, 74.

téma odpadnutí od Hospodina a následného vysvobození skrze vyvolené soudce. Tito soudci pak představují postavy charismatických vůdců konajících velké činy. Jejich označení „soudci“ je pak odvoditelné buď z etymologie semitského kořene š-p-t, který je často spojován jak se souzením, tak s vládnutím, a to i v biblickém textu, tak zároveň i z historického hlediska ze snahy autorů redakce přizpůsobit soudcovské příběhy tehdejšímu čtenáři.

## Summary

### The Character of a Judge in the Old Testament and Connected Ideology

In the Book of Judges we can find the eponymic characters of judges whose stories can be divided into two groups – those of the “major judges” and those of the “minor judges”. The “minor” ones do not tell us much about the judge besides some characteristics. The narratives of the “major judges” are on the other hand more complex and tell us information about the particular judge’s early life, deliverance of Israel by his hand and sometimes about his mistakes.

The root *š-p-t* meaning “judge” in Hebrew can be found around the Near East quite frequently. It exists in Phoenician or Ugaritic as well as it can be found in the Akkadian writings in Mari. While in these Semitic languages this root can also mean “judge”, the meaning of “ruler” or “governor” is also possible.

Because of the ahistoric origins of the Book of Judges during the deuteronomistic redaction there is more than one way of interpreting the function of its narratives and heroes. It can manifest the deuteronomistic authors’ monotheistic theology as well as their pro-monarchistic tendencies which also conclude into the ideology of united kingdom of Israel (which did not exist at the time). This unity was interpreted by Noth as some kind of “amphictyony” but according to later researchers it is not plausible. Stories of judges can also represent a kind of a liminal phase of Israel between the age of Moses and the age of kings in which Israel is punished by the God for its idolatry but is also led by the God’s chosen leaders – the judges.

Because we can find many examples of connecting the judging and ruling roles (they are mostly used like this in case of God and kings), it is possible to talk about the judges in terms of charismatic leaders. Stories of the “major judges” begin with miraculous birth or prophesying and the spirit of God comes



upon the judges which makes them unusual and superior but at the same time they need the support of common people which makes them really charismatic.

## Literatura

- Brown, Raymond E., Joseph A. Fitzmyer a Roland E. Murphy (eds.). 1993. *The New Jerome Biblical Commentary*. London: Geoffrey Chapman.
- De Vaux, Roland. 1973. *Histoire ancienne d'Israël II.: La période de juges*. Paris: Libraire Lecofre.
- Finkelstein, Israel. 2016. *Zapomenuté království: Archeologie a dějiny Severního Izraele*. Praha: Vyšehrad.
- Janzen, David. 2005. „Why the Deuteronomist Told about the Sacrifice of Jephthah's Daughter.“ *Journal for the Study of the Old Testament* 29,3: 339–357.
- Liverani, Mario. 2016. *Nie Tylko Biblia: Historia Starożytnego Izraela*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Noth, Martin. 1963. *Geschichte Israels*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Römer, Thomas C. 1998. „Why Would the Deuteronomist Tell about the Sacrifice of Jephthah's Daughter?“ *Journal for the Study of the Old Testament* 77: 27–38.
- Stehlík, Oldřich. 2003. *Ugaritské náboženské texty: Kanaanské mýty, legendy, žalmy, liturgie, věštby a zařikávání pozdní doby bronzové*. Praha: Vyšehrad.
- Sutskover, Talia. 2014. „The Frame of Sacrificing in Judges.“ *Vetus Testamentum* 64: 266–278.
- Vojtíšek, Zdeněk. 2012. „Charisma a zneužívání.“ *Dingir* 15/3: 74–77.
- Williams, Jay G. 1991. „The Structure of Judges 2:6 – 16:31.“ *Journal for the Study of the Old Testament* 49: 77–85.

# ČTYŘI DESÍTKY LET VÝSTAVBY MEŠIT TURECKÝMI KOMUNITAMI V NĚMECKU

**Martin Klapetek**

*Katedra filosofie a religionistiky, Teologická fakulta,  
Jihočeská univerzita, České Budějovice*

## Úvod

Pestrá problematika spojená s architekturou mešit a koncepcí výzdoby jejich interiérů je jen jedním z témat výzkumu islámu v Evropě. Obecně lze zařadit do širších souvislostí institucionalizace muslimských organizací, která probíhala v druhé polovině 20. století.<sup>39</sup> Samostatně vybudované novostavby mešit i prostory modliteben zakomponované do komplexů kulturních center jsou pro badatele zajímavým zdrojem informací. Vypovídají mnohé o samotné komunitě, která jejich výstavbu podnítila a obvykle z podstatné části i financovala. Spolek je také uživatelem prostor, které bývají primárně určeny k různým činnostem. Vedle této roviny se ukazuje také význam estetického projevu pro prosazování náboženských a kulturních hodnot ze strany reprezentantů místních spolků, celoněmecké centrály i představitelů zahraničního ústředí.

Text se snaží poukázat na klíčové souvislosti výstavby mešit jednou z největších muslimských institucí působících na území celého Německa. Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion (DITIB) reprezentuje tureckou interpretaci islámu a její dlouhodobý přenos do kontextu jedné ze společností západní Evropy. Již v roce 1977 vznikla jedna z prvních mešit, která se později přihlásila k DITIBu. V roce 2017 byla

<sup>39</sup> Klapetek 2011, 35–49.



Fotografie č. 1. Centrální mešita v Kolíně nad Rýnem-Ehrenfeldu.  
Autor: Martin Klapetek, 2014, archiv autora.

dokončena výzdoba hlavního sálu Centrální mešity v Kolíně nad Rýnem-Ehrenfeldu, která je podstatnou částí rozsáhlého komplexu centrály této organizace. Během těchto čtyřiceti let bylo postaveno mnoho budov a pro účely tohoto textu bylo vybráno přes sedmdesát nejvýznamnějších (viz Příloha). Za pomoci synchronního přístupu byly definovány souvislosti výstavby v jednotlivých desetiletích. Pozornost byla věnována odkazům na islámskou a tureckou historii v názvech staveb, jejich lokalizaci,<sup>40</sup> architektonickému řešení exteriérů<sup>41</sup> a celkové výzdobě interiérů.<sup>42</sup>

<sup>40</sup> Klíčovým konceptem je prostorová dichotomie většinovou společností reálně i virtuálně preferovaného centra a marginalizované periferie. Klapetek 2015, 3.

<sup>41</sup> Použití centrální kupole, menších kupolí a polo-kupolí, výstavba minaretů v tradičním osmanském duchu, celková podoba budovy a výrazné detaily.

<sup>42</sup> Tradiční osmanské abstraktní a rostlinné vzory maleb a kachlů, základní barevnost, kaligrafie, lustry, empory pro ženy a použité materiály pro dekoraci stěn a základního vybavení (keramika, dřevo, sklo apod.).

Autor vychází z kritické analýzy dosavadního německého zkoumání této problematiky.<sup>43</sup> Systematicky zpracovává volně dostupnou fotodokumentaci zachycující vnější a vnitřní podobu staveb.<sup>44</sup> Pro vystižení klíčových souvislostí využívá informace, které získal v letech 2011–2016 během svých výzkumných a studijních cest do různých německých lokalit.

## **Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion (DITIB)**

Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion (dále jen DITIB) je se svými 909 místními spolky a nejméně 150 000 členy největší islámskou institucí v Německu. Unie působí jako tzv. zastřešující organizace na celostátní úrovni a k tomuto jsou navíc připojeny místní spolky. Tento způsob řešení se nazývá decentralizovaně strukturovaná instituce. Jednotlivé segmenty fungují jako obecně prospěšné spolky pracující především v náboženské, kulturní a sociální oblasti. Všechny tři prvky se objevují již v roce 1984, kdy byla DITIB založena tureckým Direktoriátem pro náboženské záležitosti.<sup>45</sup>

Duchovní působící v německých mešitách této organizace získávají své teologické vzdělání na fakultách v Turecku. Do Německa jsou vysíláni na dobu pěti let a poté se navrací zpět do vlasti. Tento systém rotací vede k tomu, že duchovní zcela neproniknou do komplikovaných souvislostí současného společenského vývoje v Německu. V tomto jsou ve vysoké míře odkázáni na koordinaci s aktivními členy místních mešitových spolků.<sup>46</sup> Významným problémem jsou jazykové kompetence duchovních, které sice na jednu stranu pomáhají udržovat

---

<sup>43</sup> Dechau 2009; Chbib 2017; Kraft 2002; Leggewie a Beinhauer-Köhler 2009; Limon 2012; Rohe 2016; Schmitt 2003; Schoppengerd 2008; Zemke 2007.

<sup>44</sup> m-haditec GmbH 2006. Většina komunit se prezentuje na pravidelně spravovaných webových stránkách. Významným zdrojem fotodokumentace jsou profily spolků na sociálních sítích, kde jsou zveřejňovány snímky okolí mešit a vnitřních prostor využívaných členy např. během postního měsíce ramadán.

<sup>45</sup> Rohe 2016, 131–135.

<sup>46</sup> Chbib 2017, 219.

turecké kulturní kořeny, na druhou stranu ale neposilují začlenění do německé společnosti. Tento problém se výrazně ukazuje při práci s osobami z třetí i čtvrté generace muslimů s tureckým kulturním základem, kteří se již v Německu narodili. Jazyk je základem klíčem pro integraci do okolní většinové nemuslimské společnosti. Jedná se o jednu z důležitých výzev, před kterými stojí vedení místních sdružení, centrály a v neposlední řadě i zástupci Direktoriátu, kteří mají ve své kompetenci evropskou problematiku.<sup>47</sup>

Náboženský provoz mešit a kulturních center s modlitebnami je základní pracovní náplní jednotlivých spolků. V různých charakteristikách organizace se klade důraz na její sunnitskou orientaci. Kvalifikované kázání během pátečních poledních modliteb v mešitách je důležitým prvkem pro prezentaci názorů náboženského vedení především k místním členům spolku. Protože se jedná tradičně převážně o muže a otce, vliv organizace dosahuje i do jejich rodin. Ty jsou již mnohdy tvořeny osobami s individualizovaným přístupem k náboženským povinnostem nebo jen s tureckým kulturním zázemím bez zdůrazněného náboženského rozměru života.<sup>48</sup>

Vedle každodenních modliteb s důrazem na kolektivní setkávání v pátek v poledne lze do náboženského provozu zařadit i nárazové oslavy svátků.<sup>49</sup> Dále sem náleží slavení významných milníků lidského života, kam patří obřady spojené s rituální obřízkou chlapců, sňatkem nebo v neposlední řadě kolektivní modlitbou za mrtvé.<sup>50</sup> Centrála DITIBu napomáhá členům místních sdružení vyřešit komplikovanou proceduru spojenou s organizovanou poutí do saúdskoarabské Mekky.

---

<sup>47</sup> Klapetek 2017, 231.

<sup>48</sup> Sakaranaho 2006, 208–209.

<sup>49</sup> Mimo jiné se jedná o slavnostní přerušení půstu v měsíci ramadán a následující společné jídlo (iftar) nebo oslavy narozenin proroka Muhammada (tur. mevlid).

<sup>50</sup> V roce 1992 byl založen finanční pohřební fond, který na základě každoročních příspěvků svých členů financuje především nákladnou repatriaci těl do zemí původu. Karakaşoğlu 1996, 83–105.

Náboženská oblast aktivit lokálních spolků je doplněna o vzdělávací a kulturní činnost. Výuka je tematicky velice široká a skupiny jsou rozděleny podle jednotlivých generací a pohlaví. Sem lze zařadit kurzy němčiny i turečtiny, doučování doplňující povinnou školní docházku nebo semináře zaměřené na pracovní nabídky, právní a bezpečnostní problematiku. Mešitové spolky v menších i větších obcích nabízejí i volnočasové aktivity orientované především na děti a dospívající. K základním klubovým činnostem patří sportovní tréninky a hudební kroužky. Takto široce definovaná nabídka klade nároky na vnitřní členění prostor budov (učebny, studovny, knihovny) i úpravu jejich okolí (parky, hřiště, sportoviště).<sup>51</sup>

Tímto způsobem se DITIB snaží zapojit svoje členy bez ohledu na věk a pohlaví do specializovaných vzdělávacích, kulturních a sportovních aktivit. Jedná se o důležitý motiv při charakteristice cílevědomé a koordinované činnosti této instituce. Neustále se v sebe prezentacích klade důraz na to, aby jednotlivé aktivity nebyly v rozporu s normativním sunnitským vyznáním<sup>52</sup> a případně ani s partikulárními prvky vycházejícími z konkrétní kulturní interpretace islámu.<sup>53</sup>

## **Komunity s tureckým kulturním zázemím a mešity z let 1977–2018**

V následujících podkapitolách budou představeny základní charakteristiky mešit vybudovaných DITIBem v jednotlivých desetiletích. Nejedná se o vyčerpávající přehled, spíše je možné

---

<sup>51</sup> Ideálním příkladem je Centrální mešita v Kolíně nad Rýnem, která je součástí multifunkčního komplexu budov stojícího v sousedství rozlehlého sportovního areálu. Orsošová 2015, 21–36.

<sup>52</sup> Příkladem z oblasti normativního náboženství je prostorově i časově oddělení vzdělávání a volnočasová činnost chlapců a dívek.

<sup>53</sup> Z oblasti žitých forem náboženství je to neustálý estetický i obecně kulturní důraz na tureckost společenství. Sem lze zařadit významné historické postavy objevující se v názvech mnoha mešit a tradiční pojetí výzdoby interiérů mešit. Upozorňuje se ale i na komplikovanou vnitropolitickou současnost Turecka a pozitivně nahlíženou budoucnost pod taktovkou režimu prezidenta Recepta Tayyipa Erdoğana a vládnoucí Strany spravedlnosti a rozvoje. Klapetek 2018, 214.

jej chápat jako úvodní utřídění dat a vystižení zajímavých styčných bodů. Budova mešity je vnímána jako komplexní útvar, který působí nejen na pravidelného či nárazového návštěvníka, ale do určité míry i na náhodného kolemjdoucího. Základními body deskripce jsou název stavby, výsledná volba lokality, pojetí exteriéru budovy a v neposlední řadě celková koncepce výzdoby především hlavních modlitebních sálů.

## Období 1977–1986

V sledovaném období byly postaveny tři mešity. Dvě byly vybudovány ve spolkové zemi Severní Porýní – Vestfálsko a jedna vznikla v Hesensku. Názvy staveb buď odkazují na významné postavy z osmanských dějin (sultán Selim I. Hrozný), nebo se zdůrazňuje jejich zamýšlený charakter velkého prostoru především k pátečním shromážděním („hlavní“).

Mešity se objevují především na parcelách umístěných v centrech měst a v zástavbě okolních domů. Na konci sedmdesátých let 20. století stále ještě vznikají realizace, které lze ve světle následujícího vývoje považovat spíše za přestavby a dostavby objektů. Proto se v těchto případech objevují převažující dobové prvky řešení stavby doplněné v menší míře o nostalgické tvarosloví. Sice jen jedna budova byla korunována kupolí, zato u všech tří mešit byly posléze vybudovány minarety. Technická omezení se projevila v řešení prostoru hlavní modlitební haly. Pokaždé se jedná o jednoduchou místnost, kde nebylo možné vytvořit v patře emporu na sloupech. Z tohoto důvodu bylo nutné ženám vyhradit oddělený modlitební prostor. Pak je ale potřeba zařídit přenos alespoň zvukového záznamu do dalších místností v budově.<sup>54</sup>

Ve všech případech byla pro výzdobu interiéru použita kaligrafie a kachle s typicky osmanskou pestrobarevností.<sup>55</sup> Jako

---

<sup>54</sup> Pro obecnou diskusi ohledně prostor pro modlitbu žen viz Kahera, Abdulmalik a Anz 2009, 73–81.

<sup>55</sup> Leggewie a Beinhauer-Köhler 2009, 57–58; Carswell 2007.



důležitý funkční i estetický prvek se v hlavních modlitebních halách objevují velké křišťálové lustry.

## Roky 1987–1996

V tomto období bylo postaveno dvacet tři mešit. Sedm z nich se nachází ve spolkové zemi Severní Porýní – Vestfálsko, sedm v Bádensku – Württembersku, pět v Bavorsku, dvě v Dolním Sasku, jedna v Brémách a jedna v Hesensku. Třetina staveb byla označena jménem města, ve kterém se nacházejí. Navíc se zdůrazňovala skutečnost, že se jedná o velký prostor určený především k pátečním shromážděním („centrální“). V ostatních případech zadavatel zvolil pojmenování podle nějaké osobnosti z tureckých dějin. Lze se setkat s významnými sultány (Mehmed II. Fátih), architektky (Mimar Sinan), vojáky (Fevzi Çakmak) nebo básníky (Yunus Emre). Výjimkou jsou odkazy na historické mešity Istanbulu (Ayasofya) nebo Jeruzaléma (al-Aksa).<sup>56</sup>

Osmdesát procent staveb se nachází volně nebo v zástavbě na periferii města, zbytek lze nalézt hned vedle dalších budov v centru. Mešity vybudované na periferii stojí obvykle na okraji průmyslových čtvrtí a nedaleko železniční infrastruktury. Důvodem k volbě podobných lokalit jsou zpravidla dostupnější ceny pozemků. Na jednu stranu pouze polovina staveb má jako jeden ze svých typických prvků nízkou kupoli odkazující na tradici osmanské architektury,<sup>57</sup> na druhou stranu jen dvě mešity nejsou nakonec doplněny o minaret. Celkové řešení budov postavených v tomto období nabízí několik možností. V šedesáti procentech případů se lze setkat se zcela moderními fasádami a dvacet procent navíc kombinuje převažující moderní řešení s nostalgickými prvky. Zbytek lze označit jako více nostalgizující stavby doplněné o moderní rysy.<sup>58</sup> V tomto období již zcela převažují novostavby, proto bylo možné do návrhů hlavních prostor určených k modlitbám zakomponovat emporu pro

<sup>56</sup> Migeon a Saladin 2009, 12–17, 73–74.

<sup>57</sup> von Gladissová 2006, 544–565.

<sup>58</sup> K obecné diskusi k typologii staveb viz Kraft 2002, 204; Schmitt 2003, 82–83.

ženy. Vizualního oddělení od spodní části vyhrazené mužům bývá dosaženo mimo jiné užitím zábradlí s výplní z mléčného skla. S ohledem na provoz hlavního modlitebního sálu a jeho celkového pojetí se jedná se o funkční i estetické řešení.

Při výzdobě stěn naprosté většiny interiérů hlavních modlitebních sálů byla použita kaligrafie. Projevuje se tím úzus vycházející mimo jiné z dodržování zákazu zobrazování živých bytostí a s tím související rozvoj umělecky ztvárněného písma v islámském světě.<sup>59</sup> S ohledem na průběh pravidelných modliteb je klíčové estetické pojetí mihrábové stěny a výzdoba kupole. V šedesáti procentech byly zadavateli upotřebeny pestrobarevné kachle, shodně ve dvaceti procentech se setkáváme s mihráby, kazatelny a čtecími pulpity ze dřeva nebo mramoru.<sup>60</sup> Opakuje se instalace rozměrných křišťálových lustrů nejen jako důležitého zdroje světla v centrální modlitební hale, ale také jako pohledově významného estetického prvku. V tomto období se již lze poprvé setkat s odlišným řešením dostatečného světelného komfortu v hlavní modlitební síni. Jedná se o velké kovové lustry tvořené soustřednými kruhy, na kterých jsou připevněna svítidla stylizovaná do podoby tradičních mešitových lamp.<sup>61</sup> Moderní architektonické pojetí se tedy objevuje v exteriéru, prostorové rozvržení i výzdoba interiéru mešit jsou však řešeny tradičním způsobem.

## Období 1997–2006

V tomto období bylo vybudováno dvacet dva mešit. Deset z nich bylo postaveno ve spolkové zemi Bádensko – Württembersko, devět v Severním Porýní – Vestfálsku a po jedné v Berlíně, Hesensku a Bavorsku. Co se týče volby názvů staveb, opakují se tendence z předchozího období. Jedna třetina mešit znovu nese označení podle města a to ve spojení s přídavnými jmény „centrální“ nebo „velká“. Druhá třetina je pojmenovaná podle

---

<sup>59</sup> Naef 2007.

<sup>60</sup> K vybavení mešity viz Leggewie a Beinhauer-Köhler 2009, 52–54.

<sup>61</sup> Migeon a Saladin 2009, 187–191.

slavných básníků a mystiků (především Mevlânâ Celâleddin Mehmed Rumi, ale také Mehmet Akif, Emir Sultan nebo Hacı Bayram). Poslední třetina názvů nemá jednotící charakteristiku. Opět se objevují jména významných sultánů a architektů společně s odkazy na nejznámější mešity Istanbulu a Jeruzaléma. Novinkou jsou výjimečné reference na pojem „vlast“ (Vatan) nebo „mučednictví v džihádu“ (Şehitlik).<sup>62</sup>

Pouze jediná výjimka potvrzuje pravidlo,<sup>63</sup> že v tomto období byly mešity stavěny na periferiích měst. Podobně jako o deset let dříve se parcely nacházejí na rozhraní průmyslových areálů, veřejných sportovišť, dopravních koridorů a obytných čtvrtí. Na konci devadesátých let 20. století dochází oproti minulosti k důležité změně, neboť osmdesát procent novostaveb mešit již má kupoli. V rámci turecké kulturní interpretace islámu se jedná o tradiční prvek. Zvyšující se počet kupolí narušuje evolucionisticky laděné teorie, které předpokládaly postupný odklon od nostalgických prvků a příklon k modernistickému pojetí stavby.<sup>64</sup> Co se týče minaretů, tak s výjimkou jedné realizace<sup>65</sup> byly postupně dostavěny u všech mešit z tohoto období. Celkové řešení exteriéru budov opět nabízí několik typických možností. Třetinu staveb lze označit za moderní, třetina budov kombinuje svůj převažující moderní charakter s nostalgickými architektonickými prvky a poslední třetina je nostalgická.<sup>66</sup> V tomto případě lze hovořit o částečném narušení evolucionistických předpokladů. Prostorové řešení hlavní modlitební síně obvykle umožňovalo vkomponovat galerii pro ženy přístupnou ze speciálního schodiště.<sup>67</sup> Pokračuje se tedy v předchozím osvědčeném trendu.

---

<sup>62</sup> Wöhler 2005, 62.

<sup>63</sup> Mevlana Moschee v Konstanz-Peterhausen byla postavena v roce 2001 na rohu rušné ulice nedaleko Rýna.

<sup>64</sup> Roose 2012/2013, 83–106.

<sup>65</sup> Velká mešita v Buggingen v jihozápadním Bádensku – Württembersku je rozlehlou stavbou pro cca 200 věřících.

<sup>66</sup> Učebnicovým příkladem je Mešita mučedníků z Berlína – Neukölln vybudovaná v roce 2004. Ostatní stavby sice nemají do detailu propracovanou nostalgickou výzdobu fasády, přesto rozvržení poměrů budovy, kupole a minaretu je řadí do této kategorie.

<sup>67</sup> Kraft 2002, 47.



Fotografie č. 2. Mešita mučedníků v Berlíně-Neuköllnu.  
Autor: Martin Klapetek, 2012, archiv autora.



Fotografie č. 3. Interiér Mešity mučedníků v Berlíně-Neuköllnu.  
Autor: Martin Klapetek, 2012, archiv autora.

Všechny sledované mešity z tohoto období pro výzdobu hlavního modlitebního sálu používaly kaligrafii. Sedmdesát procent realizací kladlo důraz na využití pestrobarevných kachlů pro dekoraci samotného mihrábu i stěny, do které byl zasazen. V interiéru zbylých třiceti procent převažovalo použití mramoru, dřeva nebo štuky. Křišťálové lustry se pro své technické a estetické kvality staly i v tomto období nedílnými součástmi centrálních modlitebních hal.

## Roky 2007–2018

V tomto období bylo vybudováno dvacet sedm mešit. Deset z nich bylo postaveno ve spolkové zemi Severní Porýní – Vestfálsko, osm se nachází v Bádensku – Württembersku, čtyři v Bavorsku, tři v Hesensku, po jedné v Hamburku a Dolním

Sasku. Třicet procent budov má jednoduché označení tvořené přídatným jménem „centrální“ a názvem města, ve kterém se stavba nachází. Tento motiv se tedy v ustáleném počtu opakuje po celé sledované období. V názvech ostatních mešit se znovu objevují jména slavného sultána (dobyvatel Konstantinopole Mehmed II. Fátih), známého architekta (Mimar Sinan), učitele sufismu (Mevlânâ Celâleddin Mehmed Rumi) nebo oblíbeného básníka (Yunus Emre). Novinkou oproti předchozím zvyklostem je opakovaná zmínka prvního muezzina (Bilal-i Habesi) a odkaz na největší mešitu v Ankaře (Kocatepe).<sup>68</sup>

Tři čtvrtiny budov byly postaveny na periferiích a zbylou čtvrtinu je tedy možné nalézt v zástavbě dalších domů v centrech měst. Potvrdila se tudíž stabilní tendence z předchozích desetiletí. Podíl mešit s kupolemi se v tomto posledním sledovaném období ještě zvýšil na bezmála devadesát procent. Prokázalo se tím pokračování trendu, kdy zadavatelé novostaveb požadují jasně definovatelné architektonické elementy odkazující na tradiční tvarosloví. Modernistická unifikace celkového pojetí staveb v návaznosti na opuštění charakteristických prvků se v tomto případě nepotvrdila.<sup>69</sup> Na druhou stranu se na čtvrtinu zvýšil počet budov, jejichž součástí není minaret. Následující roky ukáží, zda se jedná o setrvalý stav například na základě jednání nad místními stavebními předpisy, nebo se z různých důvodů přikročí k výstavbě minaretu později. Podobně jako na přelomu osmdesátých a devadesátých let 20. století lze šedesát procent realizací označit za moderní a deset procent navíc kombinuje převládající moderní charakter exteriéru s nostalgickými prvky. Ve srovnání s předchozím obdobím si stabilních třicet procent staveb v exteriéru ponechalo nostalgické pojetí. Empora pro ženy stojící na sloupech v zadní části hlavní modlitební síně je již standardním řešením rozdělení modlicích se podle islámských předpisů.

---

<sup>68</sup> Serageldin a Steele 1996, 108–111.

<sup>69</sup> Pro srovnatelný holandský kontext viz Roose 2009, 114–126.



Fotografie č. 4. Yunus Emre Moschee v Cádizích.  
Autor: Martin Klapetek, 2014, archiv autora.



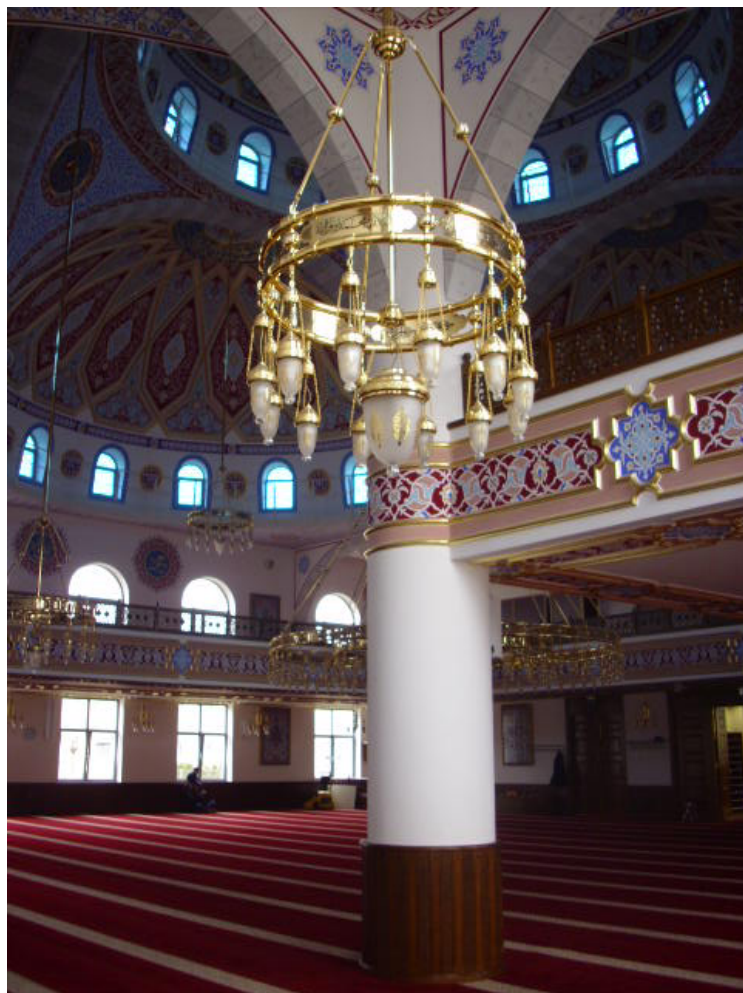
Fotografie č. 5. Merkez-Moschee v Duisburgu-Marxlochu.  
Autor: David Weinfurt, 2012, archiv autora.

Kaligrafie je nedílnou součástí koncepce výzdoby hlavních modlitebních sálů i v posledním sledovaném desetiletí.<sup>70</sup> Co se týče volby základních materiálů pro dekoraci klíčových prostor, kontinuálně pokračuje trend z předchozího období. Ve dvou třetinách interiérů návštěvníka zaujme mihrábová stěna pokrytá vzory z pestrobarevných kachlů. Ve zbylých realizacích převažoval mramor nebo štuk a v neposlední řadě se objevuje použití dřeva. V tomto desetiletí se v daleko vyšším počtu navrácí doplněk velkých křišťálových lustrů o soustředné kovové kruhy se stylizovanými mešitovými lampami,<sup>71</sup> podobně jako tomu bylo

<sup>70</sup> Neobvyklým příkladem textových pásů okolo základny kupole je velice zajímavá moderní mešita Yunus Emre v Cáchách, která byla slavnostně otevřena v roce 2018.

<sup>71</sup> Příkladem je nostalgické řešení hlavního modlitebního sálu slavné Merkez-Moschee v Duisburgu-Marxloch. Klapetek 2012, 8–11. Výjimkou je zajímavé technické řešení, kdy soustředné kruhy nesou nejen lampy, ale také reproduktory. Spojuje se tak osvětlení a ozvučení místnosti (Sultan Ahmed Camii v Dortmundu-Hörde v Severním Porýní-Vestfálsku byla otevřena v roce 2016).





Fotografie č. 6. Interiér Merkez-Moschee v Duisburgu-Marxlochu.  
Autor: David Weinfurt, 2012, archiv autora.

na přelomu osmdesátých a devadesátých let 20. století.

## Závěr

Výstavba mešit jednou z klíčových organizací v administrativních a průmyslových metropolích spolkových zemí především na jihozápadě a západě Německa je dokladem prostorového rozšíření muslimských společenství ve druhé polovině 20. století. Volba názvu budovy je významným impulsem, a to hned na dvou základních rovinách. Nejprve lze výběr chápat jako směřování navenek nejen k většinové společnosti, ale také k dalším institucím reprezentujícím na místní úrovni odlišnou kulturní interpretaci islámu. Stejně důležité je to také pro samotnou komunitu, která prostory mešity používá k náboženským, sociálním, vzdělávacím a volnočasovým aktivitám.<sup>72</sup> Analyzované příklady ukazují na dva základní motivy. Jedním je důraz na centralistický charakter reprezentativnější novostavby mešity (tur. camii) a to v symbolické vazbě konstatním místním modlitebnám (tur. mescit).<sup>73</sup> Druhým námětem je volba významných postav především z tureckých dějin, což jen podtrhuje specifčnost konkrétní kulturní interpretace islámu.

Stabilní trend lokalizace značného počtu mešit na periferiích měst především v průmyslových oblastech je v odborné literatuře obecně přijímaný fakt.<sup>74</sup> V rámci analýzy sledovaných budov se zdůraznila skutečnost, že vysoké množství staveb bylo situováno na okrajích těchto industriálních zón. Jsou to parcely nedaleko železniční infrastruktury, veřejných sportovišť a velkých nákupních center, parkových ploch a zahrádkářských kolonií, ale i obytných čtvrtí. Díky této promyšlené volbě se podle mého názoru zlepšila dopravní obslužnost, která je velice důležitá především v období pravidelných společných pátečních modliteb uprostřed dne.

---

<sup>72</sup> Kraft 2002, 230–231; Welzbacher 2008, 62–67.

<sup>73</sup> Klapetek 2015, 2–9; Leggewie a Beinhauer-Köhler 2009, 25–30, 34.

<sup>74</sup> Schmitt 2003, 86; Rohe 2016, 182.

Postupně roste počet mešit, které mají do návrhu zahrnuty také kupole. Jedná se o prvek, který lze zařadit k tradiční nostalgické koncepci stavby. Podle evoluční teorie by však mělo docházet k postupnému opouštění nostalgických motivů a k příklonu k výrazněji modernímu pojetí exteriéru. Vysoký počet novostaveb s minarety po celé sledované období jen zdůrazňuje tento charakteristický prvek. Minaret je běžným tématem dlouhých polemik zadavatele s místní samosprávou a dalšími zástupci občanských, politických a náboženských uskupení.<sup>75</sup> Nostalgické motivy se tedy nevytrácely, avšak kolísal podíl staveb využívajících tyto elementy jako doplňky k modernímu základu.

Na tomto místě je potřeba zdůraznit důležitý motiv, kterým je vkomponování galerie pro ženy do prostor hlavních modlitebních sálů. V případě předchozích provizorních řešení modliteben docházelo k prostorovému oddělení obou pohlaví s ohledem na možnosti, které rekonstruované stavby nabízely. Z různých důvodů se mnohdy ze strany provozovatele modlitebny věnovala výraznější pozornost vybavení a výzdobě místností určených k pravidelným shromážděním mužů. V případě novostaveb se podařilo dostat všem normativním předpisům a vytvořit pohodlný prostor přímo v hlavní modlitební hale bez nutnosti přenášet zvuk či obraz do jiných místností v budově.<sup>76</sup>

Pojetí interiéru naprosté většiny mešit je ryze tradiční a nostalgické. V tomto případě se ještě důrazněji projevuje narušení předpokládaných evolucionistických trendů. Ve srovnání například s modernizujícími bosenskými realizacemi v Německu i Rakousku<sup>77</sup> jsou sledované interiéry zpravidla velice konzervativní. Projevuje se to v materiálech, barevnosti i tvarosloví předmětů použitých k výzdobě mihrábu a jeho stěny, výmalbě

---

<sup>75</sup> Hüttermann 2006; Kupinger 2014, 793–818.

<sup>76</sup> S tímto souvisí nutnost vyřešit zvukově izolované prostory určené dětem. Příkladem je Mimar-Sinan-Moschee v Sachsenheimu v Bádensku – Württembersku z roku 2007. Je to motiv, který nabízí religionistice komparaci s architektonickým řešením novostaveb římskokatolických kostelů (srov. např. brněnskou mešitu na Vídeňské ulici a kostel sv. Rodiny v Luhačovicích).

<sup>77</sup> Furlinger 2013, 162–164.

kupolí a dalších zdobných prvků na zdech. Jako dovršení celého dojmu z hlavních modlitebních sálů lze chápat užití velkých křišťálových lustrů nebo tradičních soustředných kruhů s více méně stylizovanými mešitovými lampami.

Sledovanou problematiku lze dále rozvíjet na obecné a konkrétní úrovni. Téma budování novostaveb mešit důležitou tureckou organizací působící na celostátní úrovni je pro komparativní religionistiku východiskem pro srovnání vývoje institucí s arabským nebo bosenským kulturním pozadím. Text si především všiml exteriéru budovy a interiéru hlavních modlitebních sálů. Pro potvrzení výsledků je potřeba zaměřit pozornost na zpracování prostor určených k rituální očištění, koridorů a dalších místností vyhrazených k sociálním, vzdělávacím a volnočasovým aktivitám.

## Summary

### Four decades of building mosques by Turkish communities in Germany

Building of the mosques illustrates the spatial expansion of Muslim communities during the second half of the 20th century. The names of the mosques often underline their largeness, especially required for Friday prayers. Naming them after prominent figures from Turkish history highlighted a specific cultural interpretation of Islam. Many buildings were situated at the edges of industrial areas, that improved transport service for regular prayers. The number of mosques with domes and minarets grew gradually. These components represent traditional and nostalgic elements within the concept of the building. Evolutionary theory implied the gradual divergence from such nostalgic elements: Contemporary mosques should have only a modern exterior. However nostalgic motifs were further used. The proportion of the mosque realizations using nostalgic elements and the modern exterior realizations fluctuated. On the other hand, the concept of the mosque interior is purely traditional and nostalgic in the vast majority of cases. New mosque buildings fulfil the normative regulations as well as they have a suitable place for women on galleries in the main prayer halls.

## Literatura

- Carswell, John. 2007. *Iznik Pottery*. Northampton: Interlink Books.
- Dechau, Wilfried. 2009. *Moscheen in Deutschland*. Tübingen: Wasmuth.
- Fürlinger, Ernst. 2013. *Moscheebaukonflikte in Österreich. Nationale Politik des religiösen Raums in globalen Zeitalter*. Wien: Vienna University Press.
- von Gladissová, Almut. 2006. „Architektura.“ In *Islám. Umění a architektura*, vyd. Markus Hattstein a Peter Delius, 544–565. Praha: Slovart.
- Hüttermann, Jörg. 2006. *Das Minarett. Zur politischen Kultur des Konflikts um islamische Symbole*. Weinheim: JuventaVerlag.
- Chbib, Raida. 2017. *Organisation des Islams in Deutschland. Diversität, Dynamiken und Sozialformen in Religionsfeld der Muslime*. Baden-Baden: ErgonVerlag.
- Kahera, Akel Ismail, Latif Abdulmalik a Craig Anz. 2009. *Design Criteria for Mosques and Islamic Centres. Art, Architecture and Worship*. Oxford: Architectural Press.
- Karakaşoğlu, Yasemin. 1996. „Die Bestattung von Muslimen in der Bundesrepublik aus der Sicht türkisch-islamischer Organisationen.“ In *In fremder Erde. Zur Geschichte und Gegenwart der islamischen Bestattung in Deutschland*, vyd. Gerhard Höpp a Gerdien Jonker, 83–105. Berlin: Verlag Das Arabische Buch.
- Klapetek, Martin. 2011. *Muslimské organizace v Německu, Rakousku a Švýcarsku*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Klapetek, Martin. 2012. „Mešita v Duisburgu jako příklad souznění moderní technologie a tradičních kulturních forem.“ *Nový Orient* 67 (2): 8–11.

- Klapetek, Martin. 2015. „Mešita v „zadním dvoře““. *Nový Orient* 70 (1): 2–9.
- Klapetek, Martin. 2017. „Wzrost znaczenia islamu w Europie jako część procesu oddzielania się religii od kultury“. *Theologos – teologická revue* XIX. (1): 229–236.
- Klapetek, Martin. 2018. „Muslimské minority v Evropě jako reprezentanti jinakosti.“ In *Kulturní vývoj asijského a afrického kontinentu*, vyd. Lukáš Pecha, 204–220. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni.
- Kraft, Sabine. 2002. *Islamische Sakralarchitektur in Deutschland. Eine Untersuchung ausgewählter Moschee-Neubauten*. Münster: Lit Verlag.
- Kuppinger, Petra. 2014. „Mosques and Minarets. Conflict, Participation, and Visibility in German Cities“. *Anthropological Quarterly* 87(3): 793–818.
- Leggewie, Claus a Bärbel Beinhauer-Köhler. 2009. *Moscheen in Deutschland. Religiöse Heimat und gesellschaftliche Herausforderung*. München: Beck Juristischer Verlag.
- Limon, Ihsan D. 2012. *Zeitgenössische Moscheen in Europa. Bd.2.1. Kultstätten der Muslime in Deutschland und in Österreich*. Offenbach am Main: Editions Silvia Limon.
- m-haditec GmbH. 2006. „Moscheen in Deutschland.“ 7. 6. 2018. [http://www.eslam.de/begriffe/m/moscheen\\_in\\_deutschland.htm](http://www.eslam.de/begriffe/m/moscheen_in_deutschland.htm).
- Migeon, Gaston a Henri Saladin. 2009. *Die Kunst des Islams*. New York: Parkstone Press International.
- Naef, Silvia. 2007. *Bilder und Bilderverbot im Islam*. München: C. H. Beck.
- Orossová, Eva. 2015. „Bezproblémová výstavba? Mešity Merkez a Zentralmoschee, diskuze klíčových aktérů a integrace muslimů v současném Německu.“ *Pantheon* 10 (2): 21–36.

- Rohe, Mathias. 2016. *Der Islam in Deutschland. Eine Bestandsaufnahme*. München: C. H. Beck.
- Roose, Eric. 2009. *The Architectural Representation of Islam. Muslim-Commissioned Mosque Design in The Netherlands*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Roose, Eric. 2012/2013. „The myth of the orientalist mosque. Towards an iconography of Islamic architecture in the Netherlands.“ *Canadian Journal of Netherlandic Studies* 2/1, 83–106.
- Sakaranaho, Tuula. 2006. *Religious Freedom, Multiculturalism, Islam*. Leiden: Brill.
- Serageldin, Ismail a James Steele. 1996. *Architecture of the contemporary Mosque*. London: Academy Group Ltd.
- Schmitt, Thomas. 2003. *Moschee in Deutschland. Konflikte um ihre Errichtung und Nutzung*. Flensburg: Deutsche Akademie für Landeskunde e.V.
- Schoppengerd, Johanna. 2008. *Moscheebauten in Deutschland. Rahmenbedingungen, Fallbeispielanalyse, Empfehlungen für die kommunale Ebene*. Dortmund: Institut für Raumplanung/TU Dortmund.
- Welzbacher, Christian. 2008. *Euroislam Architektur. Die neuen Moscheen des Abendlandes*. Amsterdam: SUN Publishers.
- Wöhler, Till. 2005. *Neue Architektur. Sakralbauten*. Berlin: Verlaghaus Braun.
- Zemke, Reinhold. 2007. *Die Moschee als Aufgabe der Stadtplanung. Städtebauliche, baurechtliche und soziale Aspekte zur Integration des islamischen Gotteshauses in die Stadt ... für Planer, Architekten und Bauherren*. Berlin: Lit Verlag.



## Příloha

### Seznam mešit analyzovaných v textu

- Eving Selimiye Camii, Severní Porýní – Vestfálsko,  
Dortmund-Eving, 1977
- Hauptmoschee, Severní Porýní – Vestfálsko, Iserloh, 1977
- Yavuz-Selim-Moschee, Hesensko, Offenbach am Main, 1977
- Mimar Sinan Camii, Severní Porýní – Vestfálsko, Wesseling,  
1987
- Bremerhavener Zentralmoschee, Brémy, Bremerhaven, 1987
- Zentral-Moschee, Severní Porýní – Vestfálsko, Recklinghausen,  
1987
- Sendling Moschee, Bavorsko, Mnichov-Sendling, 1989
- Zentral-Moschee, Bavorsko, Schweinfurt, 1989
- Fatih Moschee, Severní Porýní – Vestfálsko, Werl, 1990
- Mimar-Sinan-Moschee, Bádensko – Württembersko, Mosbach,  
1990
- Selimiye-Moschee, Severní Porýní – Vestfálsko, Gütersloh,  
1990
- DITIB-Moschee Marktoberdorf, Bavorsko, Marktoberdorf,  
1990
- Fatih Moschee, Bádensko – Württembersko, Pforzheim,  
1990–1992
- Königswinter-Moschee, Severní Porýní – Vestfálsko,  
Königswinter, 1991
- Fatih Moschee, Severní Porýní – Vestfálsko, Marl, 1992
- Fevzi Çakmak Moschee, Hesensko, Kelsterbach, 1992

Sultanahmet-Moschee, Dolní Sasko, Nordhorn, 1993

Kanuni-Sultan-Süleyman Moschee, Bádensko – Württembersko,  
Wiesloch, 1993

Nienburg Ulu Camii, Dolní Sasko, Nienburg, 1993

Yavuz Sultan Selim Moschee, Bádensko – Württembersko,  
Heidelberg, 1993

Die Mescid-i Aksa Moschee, Severní Porýní – Vestfálsko,  
Beckum, 1995

Yavuz-Sultan-Selim Moschee, Bádensko – Württembersko,  
Mannheim-Jungbusch, 1995

Hicret-Moschee, Bavorsko, Lauingen, 1996

Alperenler-Moschee, Bádensko – Württembersko, Rheinfelden  
(Baden), 1996

Eyüp-Sultan-Moschee, Bavorsko, Norimberk, 1996

Yunus-Emre Moschee, Bádensko – Württembersko,  
Reutlingen, 1996

Buggingen Ulu Camii, Bádensko – Württembersko, Buggingen,  
1998

Türkiyem Mevlana Moschee, Bádensko – Württembersko,  
Weinheim, 1998

Fatih-Moschee, Severní Porýní – Vestfálsko, Essen, 1998

Ayasofya-Moschee, Severní Porýní – Vestfálsko, Neuss-Norf,  
1998

Ayasofya-Moschee, Severní Porýní – Vestfálsko, Halle-  
Westfalen, 1998

Ditib Gladbeck Moschee – Türkiye Camii, Severní Porýní  
– Vestfálsko, Gladbeck, 1998

Pasinger Moschee, Bavorsko, Mnichov, 1999

Mehmet-Akif-Moschee, Bádensko – Württembersko,  
Friedrichshafen, 1999

Aksa-Moschee, Severní Porýní – Vestfálsko, Ahaus, 2000

Ulu-Moschee, Bádensko – Württembersko, Sindelfingen, 2000

Mimar-Sinan-Moschee, Bádensko – Württembersko,  
Maulbronn, 2001

Mevlana-Moschee, Bádensko – Württembersko,  
Konstanz-Peterhausen, 2001

Zentralmoschee Offenburg, Bádensko – Württembersko,  
Offenburg, 2001

Emir Sultan Camii, Severní Porýní – Vestfálsko, Hilden, 2001

Ulu Cami, Bádensko – Württembersko, Herrenberg, 2002

Mevlana-Moschee, Bádensko – Württembersko, Eppingen,  
2003

Hacı Bayram Camii, Severní Porýní – Vestfálsko, Pulheim,  
2003

Mešita mučedníků, Berlín, Berlín-Neukölln, 2004

Fatih-Moschee, Hesensko, Stadttalendorf, 2004

Vatan-Moschee, Severní Porýní – Vestfálsko, Bielefeld-  
Brackwede, 2004

Merkez Camii, Bádensko – Württembersko, Schorndorf, 2005

Yunus-Emre Moschee, Severní Porýní – Vestfálsko, Hamm,  
2005

Mimar-Sinan-Moschee, Bádensko – Württembersko,  
Sachsenheim, 2007

Mimar-Sinan-Moschee, Hesensko, Mörfelden-Walldorf, 2007  
Fatih-Moschee, Severní Porýní – Vestfálsko, Meschede, 2008  
Göttinger Moschee, Dolní Sasko, Göttingen, 2008  
Kocatepe-Moschee und Kulturzentrum Ingolstadt, Bavorsko,  
Ingolstadt, 2008  
Zentralmoschee Köln-Chorweiler, Severní Porýní – Vestfálsko,  
Kolín nad Rýnem-Chorweiler, 2008  
Merkez-Moschee, Severní Porýní – Vestfálsko,  
Duisburg-Marxloch, 2008  
Mevlana- Moschee, Bádensko – Württembersko, Ravensburg,  
2008  
Kocatepe-Moschee, Hamburg, Hamburg, 2008  
Eyüp-Sultan-Moschee, Bavorsko, Gersthofen, 2008  
Bilal-i Habesi Moschee, Bádensko – Württembersko, Welzheim  
bei Stuttgart, 2008  
Fatih-Moschee, Bavorsko, Lindau am Bodensee, 2008  
Kocatepe-Moschee, Severní Porýní – Vestfálsko, Moers, 2009  
Bilal-i Habeschi Moschee, Hesensko, Limburg, 2010  
Zentral-Moschee, Severní Porýní – Vestfálsko, Bonn, 2010  
Kehler Moschee, Bádensko – Württembersko, Kehl, 2011  
Fatih-Moschee, Bádensko – Württembersko, Steinbach/  
Baden-Baden, 2011  
Merkez Camii, Bádensko – Württembersko, Aalen, 2012  
Sehitler Merkez Moschee, Bádensko – Württembersko,  
Schwäbisch Gmünd, 2014  
Mevlana Moschee, Hesensko, Kassel-Oberzwehren, 2014

Fatih-MoscheeMülheim, Severní Porýní – Vestfálsko, Mülheim  
an der Ruhr, 2014

İmamı Azam Camii, Bavorsko, Röthenbach an der Pegnitz,  
2015

Oberaden Moschee, Severní Porýní – Vestfálsko,  
Oberaden-Bergkamen, 2015

Sultan Ahmed Camii, Severní Porýní – Vestfálsko,  
Dortmund-Hörde, 2016

Yunus-EmreMoschee, Bádensko –Württembersko, Esslingen  
am Neckar, 2016

Zentralmoschee Köln, Severní Porýní – Vestfálsko, Kolín nad  
Rýnem-Ehrenfeld, 2017

Yunus-Emre Moschee, Severní Porýní – Vestfálsko, Cáchy,  
2018

# TONLÉ SAP – SPÁLENÉ SRDCE KAMBODŽI. EKOLOGIE, PŘÍRODNÍ PROCESY A MYTOLOGIE <sup>78</sup>

Štěpán Kuchlei

*Ústav religionistiky, Filozofická fakulta,  
Masarykova univerzita, Brno*

Ve svém příspěvku se budu zabývat relací mezi kambodžským monarchou, dějinami, religiózními rity a agrikulturními cykly, a to ve třech primárních okruzích zájmu: 1) samotné jezero Tonlé Sap a jeho význam pro kambodžskou a) historii, b) mytologii, c) ekologii a za d) ekonomiku; 2) přírodní úkaz řeky Tonlé Sap: a) Bon Om Touk (Vodní festival, jeho vznik, obsah, dosah a souvislost s mytologickou silou panovníka), b) náboženské rituály ve spojitosti se zemědělskými periodami, c) využívání naturálních procesů k posílení konvenční autority krále; 3) kambodžské i thajské mýty, úzce spojené s jezerem Tonlé Sap: a) první Vodní festival – jeho zrod, zobrazení a význam, b) pověst o založení hlavního města Phnom Penhu v poměru k řece Tonlé Sap + buddhismus a řeka Tonlé Sap, c) mýtus o vzniku jezera Tonlé Sap a buddhistické religiózní předměty coby odznaky královské moci, d) thajské korunovační klenoty a objekty královského pokladu odvozující svůj původ z jezera Tonlé Sap, e) zaměření na dvě významné položky thajského královského pokladu: Meč vítězství (coby symbol královny vojenské nadvlády) vs. Smaragdový Buddha (jako symbol královny náboženské pravomoci).

---

<sup>78</sup> Následující text vznikl v rámci projektu specifického výzkumu NOVYMHIR – Nové výzkumné metody v historické religionistice (MUNI/A/0819/2017), řešeného Ústavem religionistiky FF MU v roce 2018.

Zajímám se především o relaci, jak proměnlivý vodní proud, coby přírodní úkaz, ovlivňoval některé zásadní kambodžské i thajské mýty, a způsob, kterým náboženské skupiny i královská rodina těchto úkazů využívaly k posílení vlastního statusu a vlivu; poslední oblastí mého zájmu je spojitost mezi starodávnými mýty a soudobými problémy, resp. jak mohou ekologické obtíže dneška ovlivnit percepci supernaturálních schopností monarchy.

## Jezero Tonlé Sap a jeho význam

Boeung Tonlé Sap, kambodžské Velké jezero, bylo po staletí srdcem a „obilnicí“ kambodžského království. Jezero a jeho každoroční inundace patří k nejznámějším přírodním úkazům jihovýchodní Asie.

V údobí sucha měří jezero Tonlé Sap, propojené s Mekongem stejnojmennou řekou, sto padesát na dvacet kilometrů, ovšem v období dešťů se významně rozšiřuje, až dosahuje i 250 kilometrů na délku a v některých úsecích více než 100 kilometrů na šířku. Jeho hloubka vzrůstá z jednoho na více než deset metrů a jeho rozloha z 2500 km<sup>2</sup> na přibližně 16 000 km<sup>2</sup>.

Tento pravidelný jev nestvořil pouze starobylou khmerskou říši v čele s jejím centrem Angkorem, ale také stojí za existencí jedné z nejbohatších oblastí rybolovu na světě, a domova pro některé z celosvětově nejohroženějších druhů vodního ptactva.<sup>79</sup>

Většina ze zhruba 400 000 tun sladkovodních ryb, ulovených v Kambodži každým rokem, pochází z jezera Tonlé Sap a jeho bezprostředního okolí. Tento rybolov se podílí zhruba 16 % na kambodžském HDP, je tudíž nejen nedílnou, životně důležitou částí stravování většiny Kambodžanů, ale také neobyčejně významnou složkou národohospodářství celé země.<sup>80</sup>

---

<sup>79</sup> Poole – Briggs 2005, 3.

<sup>80</sup> Van Zalinge 2018.

Tonlé znamená „velká řeka“, Sap pak „sladkovodní“. Proud řeky Tonlé Sap, která spojuje stejnojmenné jezero v délce okolo 115 km s Mekongem, teče šest měsíců v roce z Mekongu do jezera, tedy severozápadním směrem, a šest měsíců v roce směrem opačným, tedy z jezera nazpět do Mekongu, směrem jihovýchodním.<sup>81</sup>

Tento přírodní úkaz má mimořádný význam pro kambodžské rolníky i rybáře, jelikož vody řeky Mekong, naplňující Velké jezero jako gigantický přírodní rezervoár pro období sucha, přináší také velké množství bahna, půdy, bohaté na živiny, a vegetace. Stejně tak jako velké množství ryb – vody jezera Tonlé Sap patří k jedněm z nejbohatších na počet druhů na celém světě.<sup>82</sup> Kromě nich lze najít v kambodžských vodách, především právě díky fenoménu proměnlivého toku řeky Tonlé Sap, želvy, krokodýly (kdysi bylo jezero obýváno jak sladkovodními, krokodýly siamskými, *Crocodylus siamensis*, tak mořskými, *Crocodylus porosus*; dokonce se objevují domněnky, že je možné nalézt na krokodýlích farmách v této oblasti jedince vzešlé z tohoto křížení<sup>83</sup>), více než 170 druhů ryb (toto číslo je sporné, nejméně však 149<sup>84</sup>), například až třímetroví jedinci pegase velkého (*Pangasius gigas*), nebo lezoun indický (*Anabas testudineus*), schopný žít i ve velmi špatně prokysličené vodě, přežívat období sucha zahrabáním v bahně a dokonce vylézat z vody a pohybovat se po souši až po dobu šesti dní.<sup>85</sup> Jezero Tonlé Sap také patří k jedněm z nejbohatších oblastí hnízdišť a zimovišť ptactva na celém světě – černých i bílých ibisů, papoušků, ledňáček, kukaček, supů, vran, volavek, kormoránů, jeřábů, divokých kachen, pávů, čápů, kanárků a mnoha jiných.<sup>86</sup> Jedná se o přirozené prostředí výskytu jedenácti globálně ohrožených druhů a šesti téměř ohrožených taxonů, jako pelikána skvrnozobého, marabu indického, dropa bengálského, anhingy indické, orla šedohlavého a rákosníka

<sup>81</sup> <http://www.mekonginfo.org/>.

<sup>82</sup> Nožina 2007, 10.

<sup>83</sup> <http://www.mekonginfo.org/>.

<sup>84</sup> Campbell 2006, 1.

<sup>85</sup> Pal – Chaudhry 2010.

<sup>86</sup> Nožina 2007, 10.



mandžuského.<sup>87</sup> *Oryza fatua*, předchůdkyně moderní pěstěné rýže *Oryza sativa*, byla nalézána, divoce rostoucí, v oblasti jezera ještě ve třicátých letech dvacátého století.<sup>88</sup> Byla to také oblast Velkého jezera, kde se začala objevovat první sídliště lidí, lovců, sběračů a prvotních zemědělců, od třetího tisíciletí př. n. l.<sup>89</sup> Pro tyto pradávne předchůdce dnešních Khmerů bylo důležitým zdrojem proteinu, tehdy stejně jako dnes, množství druhů ryb z Boeung Tonlé Sap.<sup>90</sup>

Během deštného období občas stoupne hladina jezera Tonlé Sap neobvykle vysoko, natolik, že pouze koruny stromů v okolní oblasti zůstávají nad hladinou, či některé jsou dokonce pod hladinou. Na krásných, slavných nástěnných řezbách v chrámu Angkor Wat, nedaleko jezera, často vidáme ryby plovoucí v korunách stromů – nemusí to tedy být nezbytně umělcova čirá představivost.<sup>91</sup>

Jezero mělo a má svou důležitou pozici coby místo lovu. Například v době zlatého věku v Kambodži, za časů khmerské říše a Angkoru, kdy byla oblast využívána k lovu divokých slonů – vesničané obklíčili, během deštné sezóny, stáda slonů, žijících volně v džungli, a zahnali je do jezera. Muži na člunech se přiblížili k vyděšeným, roztroušeným zvířatům, odchytili mláďata a brali je s sebou do zaježí, na výcvik.<sup>92</sup>

Oblast Velkého jezera je kromě domova Khmerů také domovem mnoha etnických Vietnamců a četných komunit Chamů (kambodžských muslimů), žijících v plovoucích vsích okolo jezera. Více než milion lidí žije v oblasti okolo jezera, a žije z rybolovu v zdejších vodách.<sup>93</sup>

---

<sup>87</sup> *From Strategy to Practice – The Tonle Sap Initiative*, 1.

<sup>88</sup> Nožina 2007, 20.

<sup>89</sup> Nožina 2007, 22.

<sup>90</sup> Nožina 2007, 30.

<sup>91</sup> Nožina 2007, 94.

<sup>92</sup> Nožina 2007, 94.

<sup>93</sup> Van Zalinge 2018.

## Přírodní fenomén a Vodní festival

Podle pradávnej tradice khmerské říše stanul král, v hlavním městě země, třetího dne Vodního festivalu, v době úplňku, nad řekou Tonlé Sap, a hlasitě přikázal vodnímu proudu, aby obrátil směr svého toku, a tekl opět z Velkého jezera, jezera Tonlé Sap, znovu se připojil k vodám Mekongu, a vyrazil tak na cestu k moři.

*Bon Om Touk* (khmersky: បុណ្យឆ្នាំថ្មី ), kambodžský Vodní festival, oslavuje konec deštného období, obrácení toku řeky Tonlé Sap a začátek rybářské sezóny – kdysi dokonce býval oslavami khmerského Nového roku, začátkem kalendáře;<sup>94</sup> dnes je khmerský Nový rok zhruba v polovině dubna; v Číně, Laosu, Barmě, na Tchaj-wanu a v Thajsku stále ještě lidé slaví Vodní festivaly jako součást novoročních oslav.

Trvá tři dny, začíná poslední den úplňku, přitahuje každým rokem množství návštěvníků, a zahrnuje závody člunů, koncerty a slavnost *Sampeah Preah Khae* (khmersky: សំពះព្រះខែ), během níž jsou pronášeny pozdravy Měsíci. Po slavnosti se lidé shromažďují o půlnoci v pagodě k požívání *Ak Ambok* (khmersky: អក់អំបុក), tradičního khmerského pokrmu, rýže smíchané s kokosem a banány. Tento festival patří mezi Khmery již po staletí mezi nejpobulárnější oslavy.

Původ Vodního festivalu lze vystopovat nazpět časem do dvanáctého století, do časů Angkoru, kdy khmerská říše ovládala většinu indočínského poloostrova. Khmerská říše v té době dosáhla rozhodného vítězství ve velké námořní bitvě s Chamy z království Champa. Král Džajavarmán VII. rozhodl po vítězné bitvě uspořádat Vodní festival. Důvody byly dva: vybrat vítěze bitevního zápolení, a zároveň trénovat mužstvo pro případ další války. Po období úpadku angkorské říše a přestěhování hlavního města do Phnom Penhu, dále od nájezdů Thajců, byl i Vodní festival přesunut na soutok řeky Tonlé Sap a Mekongu. Kromě bezpečí slibovalo nové místo i lepší přístup z většiny provincií

<sup>94</sup> Nožina 2007, 100.

– velká část země neměla dobré cesty po souši, nejpoužívanějšími cestami byly cesty vodní.<sup>95</sup>

Časem se z oslavy námořní, dávné bitvy stal pravidelný každoroční festival, coby díkuvzdání bohům vod i souše, coby poděkování Buddhovi za zdraví, štěstí a osobní blahobyt. Během slavností se lidé modlili za klid, mír i dostatečnou vláhu, tolik potřebnou pro pěstování rýže.<sup>96</sup>

Jedna z pověstí o vzniku této oslavy vypráví o indickém princí, který přijel do oblasti dnešní Kambodže a zde se oženil s dcerou *nagy*, obřího mytického hada. Když zemřel, jeho zub spadl do hlubin vod, do království *nagy*.

Vody řeky Tonlé Sap se podřídily, dříve či později, příkazu kambodžského panovníka, jenž se, mimo jiné, pyšnil titulem „Vládce veškerenstva“, a tudíž bylo, opět pro jednou, k všeobecné spokojenosti poddaných, potvrzeno svrchované božství monarchy. Pokud proudy nezměnily směr svého toku ihned, jistě tak učinily v co nejkratší době.

Tento přírodní úkaz je následkem souhry mnoha okolností, kdy sníh v Himalájích přestává tát, v jihovýchodní Asii končí období monzunových dešťů, a gravitační síla Měsíce je přitom na svém vrcholu. To vše způsobuje, že hladina řeky Mekongu klesne pod úroveň Boeung Tonlé Sap (naplněného během deštného období jako přírodní nádrž) – tudíž nebylo pro královské úředníky velmi složité odhadnout, kdy se tok řeky obrátí, a využít tak tohoto fenoménu k posílení tradiční autority vládce.<sup>97</sup>

## Mýty a původ jezera

Před několika tisíci let býval region, kde se dnes nalézá většina Kambodži, mořským dnem, ovšem silný proud Mekongu postupně zanesl jeho břehy i deltu, a tak vznikla úrodná aluviální rovina – protkaná sítí řek a jejich přítoků, rybníků a jezer.

<sup>95</sup> <http://lowellwaterfestival.org/history/>.

<sup>96</sup> <http://lowellwaterfestival.org/history/>.

<sup>97</sup> Nožina 2007, 100.

V jistých místech povrch planiny zůstal velmi nízko, a tak vyvinula se četná jezera. Takto vzniklo i unikátní kambodžské Velké jezero.<sup>98</sup>

Stará khmerská pověst o původu jezera vypráví, že na tomto území bývala kdysi pouze širá planina s bohatým, prastarým městem. Městu vládl král, jenž měl podivný koníček, byl totiž chovatelem much. Byl vládcem moudrým a spravedlivým, k lidu vlídným. Svému synovi vybral za učitele muže, který byl moudrý, ovládal všelijaká kouzla a měl, stejně jako jeho panovník, podivné hobby. Kantor totiž choval pavouky. Princ si svého věhlasného učitele vážil, a stejně tak král, bohužel ovšem jen do té doby, než se stalo, co se stát muselo, velmi nemilá nehoda, kdy jeden z učitelových pavouků utekl a sežral královu nejoblíbenější mouchu. Za tuto trestuhodnou nedbalost měl být nebohý učitel popraven. Ovšem ve chvíli, kdy se královi ozbrojenci pokusili princova lektora zajmout, aby jej uvěznili a posléze popravili, učitel, mudrc se znalostí kouzel, vojákům uprchl. Vyletěl do vzduchu, a ještě než zmizel za obzorem, proklet krále i celé jeho město: „Kvůli jedné jediné mouše jsi zapomněl na naše letité přátelství, na všechny své i mé ctnosti, na svou moudrost a čest. Buď tedy proklet!“ Pak zmizel a celé město i okolí se začalo propadat, hlouběji a hlouběji – vody novou proláklinu ihned zalily, utopily celé město i s jeho králem i obyvateli, a stvořily tak nové jezero, dnešní Boeung Tonlé Sap. Pak se z hlubin jezera vynořil obří vodní buvol ozdobený věnci z lotosových květů, a plaval. Na svých zádech vynesl ze zatopeného města nejposvátnější předmět ze zdejší pagody, nádhernou sošku Buddha z jediného kusu smaragdu. Buvol přeplaval celé jezero a plaval směrem na východ, pak nově vzniklou řekou Tonlé Sap do Mekongu a potom až do Jihočínské moře, kde jeho stopa zmizela. O mnoho let později byla soška nalezena nedaleko thajského města Chiang Rai, plovoucí v řece, odkud byla vyzvednuta a darována králi. Až do dnešních dnů tato socha, pod thajským jménem *Phra*

---

<sup>98</sup> Nožina 2007, 6.

*Kaeo Morakot* (พระแก้วมรกต), patří mezi nejposvátnější předměty thajského královského pokladu.<sup>99, 100</sup>

Další předmětem z thajského královského pokladu, jehož původ je spojován s Boeung Tonlé Sap, je Meč vítězství. *Phra Saeng Khan Chaiyasi*, thajsky พระแสงขรรค์ชัยศรี, měřící na délku více než jeden metr a vážící skoro dva kilogramy, zdobený miniaturní podobiznou boha Višnu, reprezentuje znak královské vojenské moci. Meč se dostal do královského pokladu coby pozornost kambodžského krále na konci 18. století, kdy král Khmerů daroval, coby vazal thajského monarchy Ramy I., ostří meče, jež údajně chytil jakýsi rybář v jezeře Tonlé Sap do sítě. Podle pověsti zasáhlo sedm blesků zároveň Bangkok právě ve chvíli, kdy poslové, vezoucí vzácný dar z tehdy porobené Kambodži, vstoupili na území města – jedním ze zasažených míst byla brána města, jíž poselstvo vjelo, druhým byla hlavní brána Královského paláce.

## Pověst o založení Phnom Penhu

Řeka Tonlé Sap vtéká do Mekongu v místě, kterému se říká Chatomuk, česky „Čtyři tváře“. Název se vztahuje ke známému příběhu o starší zámožné vdově Jej Penh, která měla v této oblasti dům. Jednoho dne, po velké bouři roku 1372, jí přišli její sluhové oznámit, že viděli plout po řece velmi vzácný strom koki (*Kokia cookei*), jehož dřevo je velice cenné. Jejich paní jim rozkázala, ať ihned takový úlovek vytáhnou z vod. K jejímu překvapení byl kmen dutý, a uvnitř byly nalezeny čtyři bronzové sošky Buddhy a kamenná socha Višnuova. Sošky posléze k Jej Penh promluvily ve snu, a paní, přesvědčená, že Buddhové hledají nový domov, nařídila vesničanům, aby nechali, v této oblasti častých záplav, navršit menší, 27 metrů vysoký kopec, a na něm vystavět, i s použitím stromu koki, chrám, dnes zvaný Wat Phnom, „Chrám na kopci“ (svatyně pro sochu kamennou byla postavena o něco níže). Pagoda se velmi rychle proslavila,

<sup>99</sup> Klindera 1987, 39–40.

<sup>100</sup> Roeder 1999.

a bylo to právě sem, kam nechali khmerští králové přesunout hlavní město Kambodže poté, co opustili Angkor Wat, tolikrát dobytý a vydrancovaný Thajci. Později toto místo získalo jméno Phnom Penh, tedy „Kopec paní Penh“.

Úrodná oblast, na strategicky významném místě, v bezpečné vzdálenosti od thajských nájezdníků, byla logickou volbou jak pro obchodníky z oblasti Velkého jezera, kteří prodávali ryby, rybí produkty a keramiku, tak ty, kteří žili na březích Mekongu a jeho přítoků a přivázeli tradiční produkty kambodžského exportu jako kardamom nebo šelak,<sup>101</sup> agarwood (*Aquilaria malaccensis*), sappanwood (*Biancaea sappan*), lakawood (*Aquilaria malaccensis*), nosorožčí rohy, slonovinu, zvířecí kůže, včelí vosk, černý pepř, zázvor, peří ledňáčku a kopál kauri z *Agathis australis*.<sup>102</sup> I pro cizí kupce bylo toto místo lépe přístupné než Angkor. Také Longvek, krátkodobé hlavní město země, byl na břehu řeky Tonlé Sap, asi 50 kilometrů severně od Phnom Penhu.

## Dávné mýty a současné problémy

Boeung Tonlé Sap, kambodžské Velké jezero, a jeho bezprostřední ekosystém je v současné době pod velkým a stále vzrůstajícím tlakem, ohrožením z mnoha stran zároveň z důvodu nadměrného vyčerpání možností jezera, snižování, fragmentace a úbytku rozloh biologických lokalit.<sup>103</sup>

V květnu 2016 vedlo narušení pravidelnosti každoročních záplav (v důsledku klimatických změn), společně s odlesňováním (a masivní nelegální těžbou dříví) i rekordními suchy, k mimořádné ekologické katastrofě, když shořelo na 640 000 hektarů mokřadů, označených organizací UNESCO jako „Tonlé Sap biosféra.“<sup>104</sup>

<sup>101</sup> Nožina 2007, 120.

<sup>102</sup> Nožina 2007, 149.

<sup>103</sup> *An Introduction to Cambodia's Inland Fisheries.*

<sup>104</sup> <http://www.phnompenhpost.com/national-post-depth/wetland-laid-waste-one-year-after-cambodias-devastating-forest-fires>.

Všechny státy podél Mekongu už buď oznámily, nebo již dokonce začaly uvádět do praxe své plány na stále větší využití hydroelektrického potenciálu řeky. Přehrazení řeky, budování přehrad a hrází pravděpodobně značí vážné nebezpečí pro celý ekoregion Tonlé Sap.<sup>105</sup> Znamená to snad, že je dlouhý zástup khmerských vládců, schopných měnit říční proud Tonlé Sapu na povel, již u konce?

---

<sup>105</sup> <https://www.theguardian.com/sustainable-business/2015/may/06/dams-hydropower-mekong-river-thailand-laos-don-sahong-xayaburi>.

## Summary

In my presentation, I would like to sketch out a few Cambodian and Thai myths that are closely linked to Tonlé Sap Lake and to the ancient traditions of the south-east Asian conception of kingship, which is strongly intertwined with the history, religious rituals and agricultural cycle of the whole area. I would like to pinpoint the uniqueness of the changing river current as a natural phenomenon, the way it was implemented into some crucial mythological stories, and the way the royal and religious social class has benefited from it. To link the ancient myths with today's concerns, I will also mention a specific disaster, which happened in May 2016, when climate change interfered with the flood patterns and together with deforestation (and massive illegal logging) and a record-breaking drought, 640,000 hectares of the UNESCO designated wetlands conservation area known as the "Tonle Sap Biosphere" burnt down. Does this mean that a long succession of the Khmer kings who were able to change the river current at their command is coming to an end?



## Literatura

- An Introduction to Cambodia's Inland Fisheries*. 2004. Mekong River Commission.
- Cambodia National Mekong Committee. 2007. *Influence of Built Structures on Tonle Sap Fisheries*. Penang: World Fish Center.
- Campbell, Ian C., C. Poole, W. Giesen a J. Valbo-Jorgensen. 2006. „Species diversity and ecology of Tonle Sap Great Lake, Cambodia.“ *Aquatic Sciences*. October 2006, Volume 68, Issue 3: 355–373.
- From Strategy to Practice – The Tonle Sap Initiative*. 2006. Asian Development Bank.
- IWMI Research report 136. *Climate change, water and agriculture in the Greater Mekong Subregion*. 2010. Penang: World Fish Center.
- Johnstone, Gareth et al. 2013. *Tonle Sap scoping report*. Penang: World Fish Center.
- Klindera, Odolen. 1987. *Sedmnáct zlatých princezen*. Praha: Albatros.
- Nožina, Miroslav. 2007. *Dějiny Kambodže*. Praha: Lidové noviny.
- Pal, M. a S. Chaudhry. 2010. *Anabas testudineus*. *The IUCN Red List of Threatened Species*. Version 2014.2.
- Poole, Colin a E. Briggs. 2005. *Tonle Sap: the Heart of Cambodia's Natural Heritage*. Bangkok – London: River Books.
- Roeder, Eric. 1999. *The Origin and Significance of the Emerald Buddha. Explorations in Southeast Asian Studies*. Honolulu: Center for Southeast Asian Studies, University of Hawai'i at Manoa.
- Tonle Sap Basin Strategy*. 2005. Asian Development Bank.

*Tonle Sap Sustainable Livelihoods Project in Cambodia*. 2005. Asian Development Bank

Torrell Magnus, A. M. Salamanca a B. D. Ratner. 2004. *Wetlands Management in Cambodia: Socioeconomic, Ecological and Policy Perspectives*. Penang: World Fish Center.

Van Zalinge, Nicolaas. 2018. Data Requirements for Fisheries Management in the Tonle Sap. FAO Regional Office for Asia and the Pacific. UN FAO.

## Online

<http://lowellwaterfestival.org/history>

<http://www.mekonginfo.org/>

<http://www.phnompenhpost.com/national-post-depth/cambodias-most-important-ecosystem-tonle-sap-crisis-damage-past-point-no-return>

<http://www.phnompenhpost.com/national-post-depth/wetland-laid-waste-one-year-after-cambodias-devastating-forest-fires>

<http://www.phnompenhpost.com/post-life-arts-culture/smoke-water-ecological-disaster-along-tonle-sap>

<https://pulitzercenter.org/reporting/cambodia-giving-flood>

[https://www.researchgate.net/figure/Fig-1-The-Tonle-Sap-Lake-ecosystem-of-Central-Cambodia-showing-the-tremendous-annual-change-in\\_235959921\\_fig1](https://www.researchgate.net/figure/Fig-1-The-Tonle-Sap-Lake-ecosystem-of-Central-Cambodia-showing-the-tremendous-annual-change-in_235959921_fig1)

<https://www.theguardian.com/sustainable-business/2015/may/06/dams-hydropower-mekong-river-thailand-laos-don-sahong-xayaburi>

# MARTÍN DE RADA (1533–1578), PRVNÍ NAVARRSKÝ AUGUSTINIÁN NA FILIPÍNÁCH A V ČÍNĚ

Vladimír Liščák

*Orientální ústav AV ČR, v. v. i., Praha*

## Počátky novodobé misionářské činnosti v Číně

Od poloviny 16. století začali do Číny přicházet misionáři z Portugalska (především jezuité), pod jehož patronát toto území spadalo. Avšak vzhledem k malému počtu obyvatel<sup>106</sup> byla portugalská vláda brzy nucena využívat misionáře jiných národností. Na Východ tak vyplouvali přes Portugalsko a museli mít portugalský pas.<sup>107</sup> Portugalsko nicméně brzy nebylo schopno řešit nedostatek kněží v misiích, a to jak z vlastních sil, tak pomocí jezuitů z jiných zemí. Jednou z možností bylo začít vysílat do Číny kněží ze španělsky mluvících mendikantských řádů (dominikáni, františkáni a augustiniáni), tedy pod patronací španělského *patronata*, a to i proti vůli Portugalců.<sup>108</sup>

Klement VIII. (1536–1605, papež v Římě 1595–1605) volil kompromisní řešení a dne 12. prosince 1600 vydal breve *Onerosa pastoralis officii cura*, jímž povolil františkánům, kapucínům, dominikánům, augustiniánům a karmelitánům kázat evangelium v Číně a přilehlých ostrovech bez jakéhokoli národnostního omezení, avšak pod portugalským *padroadem*. Hrozba exkomunikace každému, kdo by toto porušoval, pomáhala udržet

<sup>106</sup> V polovině 16. století bylo Portugalsko se svými 1,3 milióny obyvatel jednou z nejhřději osídlených zemí v Evropě (Standaert, ed. 2001, 309).

<sup>107</sup> Tamtéž, 296.

<sup>108</sup> Před rokem 1600 španělští dominikáni a františkáni odcházeli přes Mexiko a snažili se doplout do jižní Číny přes Filipíny, a tak obejít portugalské Macao. Ke královskému patronátu viz Liščák 2017, 41–43.

v oblasti portugalskou kontrolu.

Padesát misionářů různých katolických řádů se v období let 1552 až 1583 (tedy před rokem 1600, kdy bylo vydáno zmíněné papežské breve) pokoušelo proniknout hlouběji do Číny, většinou přes Kanton: dvacet pět jezuitů (z nich sedmáct kněží), dvacet dva františkánů (jedenáct kněží), dva augustiniáni a jeden dominikán. Přestože Čína patřila do oblasti portugalského *padroada*, pokoušeli se do Číny proniknout i španělští misionáři, kteří jako předmostí využívali tehdy španělské Filipíny.<sup>109</sup>

Mezi nejznámější z těchto prvních pokusů Portugalců a Španělů postoupit do vnitrozemí mingské Číny patří pokusy portugalského dominikána Gaspara da Cruz (asi 1520–1570)<sup>110</sup> a navarrského augustiniána Martína de Rada.

## Martín de Rada – život a činnost

Navarrský augustinián **Martín de Rada** (též *Herrada*; baskicky *Martin Arradakoa*; čínským jménem *Ma-ting te La-ta* 馬丁·德·拉達 *Māding dé Lādá*, též *Te La-ta* 德拉達 *Dé Lādá*, \* 30. června 1533, Pamplona [baskicky *Iruñea*], Navarrské království [baskicky *Nafarroako Erresuma*; latinsky *Regnum Navarrae*], † červen 1578, na moři nedaleko Filipín) byl jedním z prvních augustiniánů (většina z nich byli Baskové), kteří evangelizovali Filipíny, a jedním z prvních misionářů, kteří navštívili mingskou Čínu.<sup>111</sup>

Když mu bylo dvanáct let, rodiče ho spolu se starším bratrem poslali na studia na pařížské univerzitě (1544–1550), kde se soustředil vedle latiny a řečtiny na přírodní vědy a matematiku. Avšak náboženský konflikt ve Francii mezi protestanty a katolíky ho donutil k návratu do Španělska, kde se zapsal na univerzitu

<sup>109</sup> Křesťanskou misi na Filipínách zahájili augustiniáni (1565), následovaní františkány (1577), jezuity (1581) a dominikány (1587).

<sup>110</sup> Jeden z prvních křesťanských misionářů v Číně a autor pravděpodobně prvního novověkého popisu Číny *Tractado em que se cõtam muito por estêso as cousas da China...* Viz Cruz 1569.

<sup>111</sup> García Galende 2015; Ostolaza 2006.

v kastilské Salamance (španělsky *Universidad de Salamanca*; latinsky *Universitas Studii Salmanticensis*), jednu z nejstarších v Evropě (založena 1218). Největšího rozkvětu město dosáhlo v 16. století, kdy byl vystavěn také zdejší chrám a klášter sv. Štěpána (*San Esteban*). Tehdy zdejší univerzita prožila nejslavnější období, kdy se kolem roku 1580 ročně zapisovalo 6500 studentů; v celém městě tehdy žilo 24 000 lidí. Během studia na zdejší univerzitě de Rada vstoupil k augustiniánům. Náboženské sliby složil 21. listopadu 1554 tamtéž.<sup>112</sup>

V roce 1560 odešel jako dobrovolník do Nového Španělska (španělsky *Virreynato de la Nueva España*, Místokrálovství Nové Španělsko, 1535–1821; dn. Mexiko). Zde bylo de Radovi přiděleno studium domorodého jazyka otomi,<sup>113</sup> kterým začal úspěšně mluvit již po pouhých pěti měsících. Začal prý dokonce psát instruktážní kázání a knihy v tomto jazyce. Nadání a administrativních schopností de Rady si všimli nejen představitelé augustiniánů v Mexiku, ale i jeho nadřízení ve Španělsku.

V roce 1565 se zúčastnil expedice na Filipíny, v jejímž čele stál Bask **Miguel López de Legazpi y Gurruchátegui** (těž *El Adelantado, El Viejo*, baskicky *Migel Lopez Legazpikoa, Aurreratua, Zaharra*, \* asi 1502, Zumárraga [baskicky *Zumarraga*], Navarrské království, † 20. srpna 1572, Manila, Filipíny), první generální guvernér na Filipínách (španělsky *gobernador y capitán general de las Filipinas*, 1565–1572). Tato expedice doplula na filipínský ostrov Cebu (cebuánsky *Sugbo*) 27. dubna 1565. Zde navarrští a baskičtí augustiniáni **de Rada, Andrés de Urdaneta y Cerain** (baskicky *Andres Urdaneta*, \* 1498/1508, Ordicia [baskicky *Ordizia*], Navarrské království, † 3. června 1568, México, Nové Španělsko), **Diego de Herrera** († duben 1576, Filipíny), **Pedro de Gamboa** a **Andrés de Aguirre** (\* 1527, Navarrské království, † 1593, Ciudad de México, Nové Španělsko) zahájili první novodobou křesťanskou misi ve východní Asii.

---

<sup>112</sup> Cervera 2008, 65.

<sup>113</sup> Skupina příbuzných jazyků ve středním Mexiku (endonymum: *hñāhñu, ñātho, ñāñho, ñyūhū, hñotho, hñāhū, hñātho, yūhy, yūhmu, űyhy, űoθo, ñāñhu*).

De Rada, který na Cebu pobýval až do roku 1572, se rychle naučil místní jazyk cebuánštinu (*sinugboanon*, *sinebwano*), a svou evangelickou činností si získal přívlastek „apoštol křesťanské víry na Cebu“ (španělsky *el apóstol de la fe cristiana en Cebú*; cebuánsky *ang apostol sa Kristohanong Pagtuo sa Sugbo*). V roce 1572 se stal augustiniánským regionálním superiorem na Filipínách. Ještě na Cebu začal studovat čínský jazyk, který během několika měsíců ovládl natolik, že roku 1574 mohl tlumočit skupině čínských obchodníků, kteří navštívili Manilu.

Dne 7. března 1575 byla oficiálně založena augustiniánská Provincie Nejsvětějšího Jména Ježíš na Filipínách (španělsky *Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas*, též *Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de las Islas Filipinas*; *Provincia Agustiniana del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas*).<sup>114</sup> Na její přípravě se po roce 1565 účastnil i de Rada. V roce 1578 byl vyslán guvernérem Manily na Borneo, kde měl urovnat jakýsi spor v sultánově rodině. Expedice však nebyla úspěšná a de Rada na zpáteční cestě onemocněl a krátce před přistáním v Manile zemřel.

## De Rada a upřesnění rozdělení světa mezi Španělsko a Portugalsko

Jako většina novověkých misionářů i de Rada byl zároveň vědcem – zabýval se mimo jiné i kosmografií a matematikou. Na základě Koperníkovy knihy *De revolutionibus orbium caelestium* (O oběžích nebeských sfér, 1543)<sup>115</sup> doložil, že Filipíny náleží Španělsku, přestože podle smlouvy ze Zaragoza z roku 1529 oficiálně patřily do portugalské sféry vlivu.

Smlouva ze Zaragoza (španělsky *Tratado de Zaragoza*; portugalsky *Tratado de Saragoça*) byla mírová smlouva mezi Španělskem a Portugalskem podepsaná 22. dubna 1529 králem Janem III. Portugalským (portugalsky *João III*, 1502–1557, vládl

---

<sup>114</sup> Pérez 1901.

<sup>115</sup> Copernicus 1543.

1521–1557) a španělským králem a římským císařem Karlem V. Habsburským (španělsky *Carlos I de España y V del Sacro Imperio Romano Germánico*, *llamado «el César»*, 1500–1558, vládl 1516–1556) v aragonském městě Zaragoza. Smlouva definovala oblasti kastilského (španělského) a portugalského vlivu v Asii a stanovením moluckého poledníku (španělsky *antimeridiano de Molucas*; portugalsky *antimeridiano das ilhas Molucas*) řešila spor o ostrovy Moluky (*Islas Molucas*), které obě mocnosti předtím prohlásily za spadající do jejich sféry vlivu. Tato smlouva tak nahradila starší Smlouvu z Tordesillas (španělsky *Tratado de Tordesillas*, portugalsky *Tratado de Tordesilhas*) z roku 1494, která v Atlantiku určila poledník (španělsky *meridiano de Tordesillas*; portugalsky *meridiano de Tordesilhas*) oddělující kastilskou sféru vlivu (západně od poledníku) a portugalskou (východně od poledníku).<sup>116</sup>

Konflikt začal v roce 1520, kdy námořní výpravy obou království dosáhly Tichého oceánu, kde dosud nebyla žádná mez dohodnuta. Smlouva ze Zaragoza tedy určila tzv. molucký poledník (*meridianus partitionis*). Podle smlouvy získalo Portugalsko kontrolu nad všemi zeměmi a moři západně od něj, včetně celé Asie a sousedních ostrovů, zatímco Španělsko získalo právo na většinu Tichého oceánu. Ačkoli Filipíny nebyly ve smlouvě zmíněny, Španělsko se implicitně vzdalo jakéhokoli nároku na ně. Nicméně roku 1542 se španělský král a císař Karel V. rozhodl Filipíny kolonizovat v naději, že Portugalsko nebude příliš protestovat, neboť souostroví nebylo zdrojem žádného drahocenného koření. Portugalci přesto protestovali, nicméně zanedlouho španělský král Filip II. Španělský (též Filip II. Habsburský, zvaný Moudrý, španělsky *Felipe II de España, Felipe II de Austria o Habsburgo, llamado „el Prudente“*, 1527–1598) jejich tlak přemohl a v roce 1565 založil první španělskou obchodní stanici v Manile.

Značnou prestiž, kterou měl de Rada ve své době, dokazuje mj. text napsaný jeho současníkem, baskickým augustiniánem

<sup>116</sup> Pino Abad 2014.

Diegem de Herrera(† duben 1576):

„Y el Padre Fr. Martín de Rada, que no solo era un gran Teólogo, sino también el hombre más insigne del mundo en las Matemáticas, Geografía, Astrología y Iudiciaria, hizo la tabla en que atravesó la línea conforme al repartimiento de Alexandro VI desde el Polo Artico hasta el Antártico, con que claramente conoció que aquellas Islas caían en la demarcación de Castilla por parte de Poniente.“ (Otec Martín de Rada, který byl nejen velkým teologem, ale také člověkem velmi významnějším ve světě v oboru matematiky, geografie, astrologie a právnictví, sestrojil mapu, na níž překročil hranici podle rozdělení Alexandra VI. od severního k jižnímu pólu, čímž jasně určil, že ony ostrovy (= Moluky) spadají do španělské (západní) vymezené oblasti.)<sup>117</sup>

De Rada byl současníky též považován za: „un gran matemático, geómetra y astrólogo, uno de los más grandes del mundo, que ha escrito un libro sobre navegación“ (velkého matematika, geometra a astrologa, jednoho z největších na světě, který napsal knihu o navigaci).<sup>118</sup> Augustiniánský historik Juan de Grijalva (1580–1638) oceňuje Martína de Rada jako „hombre de raro ingenio, buen teólogo y eminentísimo en matemáticas y astronomía“ (muže neobyčejného intelektu, dobrého teologa, vynikajícího v matematice a astronomii), což dosvědčily jiné dobové prameny, jako např. augustiniána José Sicarda (1643–1715), který rovněž ocenil de Radu jako „grande matemático y astrólogo y theólogo“ (velkého matematika, astrologa a teologa).<sup>119</sup>

## První augustiniánská mise v Číně

Martín de Rada byl jedním ze dvou augustiniánů, kteří jako první vstoupili do Číny. Na jaře 1575 Španělé z Manily spolupracovali s čínskými úřady provincie Fu-tien (福建省 *Fújiàn Shěng*, španělsky *provincia de Hocquien*) při dopadení obávaného piráta *Limahona* (Lin Feng 林鳳, též *Li Ma Hong*, *Li-Mahon*,

<sup>117</sup> Santiago Vela 1931, 459; Cervera 2008, 66.

<sup>118</sup> Folch 2008, 37–38.

<sup>119</sup> Tamtéž, 36.



*Lima-hong, Limahong, Lim Ah Hong* 林阿鳳, *Hong Lim* atd., †1575?). Tehdejší generální guvernér Guido de Lavezaris (též *Guido de Labazaris* nebo *de Labezares*, asi 1499?/1512– 1581?, *Gobernador y Capitán general de las Filipinas*, 1572–1575) dodal čínskému veliteli několik zajatců. Toho tato spolupráce potěšila a nabídl, aby několik Španělů bylo vybráno jako vyslanci z Manily k provinčním autoritám do Fu-ťien. To byla příležitost, na kterou Španělé dlouho čekali, a Lavezaris okamžitě nabídku přijal.

Zvolenými vyslanci byli dva augustiniánští kněží, Martín de Rada a Jerónimo Marín († 1606). Doprovázeli je dva vojenští zplnomocněnci (*encomenderos*) – Miguel de Loarca z Otónu a Pedro Sarmiento z Buracay. Vojáci se měli vrátit zpět do Manily a zanechat augustiniány ve Fu-ťien, pokud jim to úřady, jak se předpokládalo, povolí.<sup>120</sup>

Lavezaris instruoval vyslance, aby předložili dopisy a dary, které zasílá místním úřadům. Augustiniáni měli dostatečně ujistit čínské úředníky o španělském přátelství a požádat, aby misionáři mohli svobodně kázat evangelium. Zároveň žádali o poskytnutí přístavu Fu-ťien Španělům pro obchod, stejně jako Portugalci měli Macao. Rovněž měli zjistit všechno o čínských zvycích a obchodu, stejně jako „*všechny ostatní záležitosti a tajemství země, které lze nalézt a se naučit*“.<sup>121</sup>

Vzhledem k tomu, co se často píše (a často pravdivě) o intoleranci Španělů 16. století, stojí jistě za zmínku, že Lavezaris výslovně nařídil bratřím, že ani oni, ani nikdo z jejich doprovodu se nesmí posmívat modlám, chrámům nebo čínským náboženským obřadům. Neměli projevovat udivení ani potěšení nad tím, co viděli, ale neměli to ani kritizovat, ani zlehčovat. Žádnému Španělovi nemělo být dovoleno mluvit nebo jednat s čínskými ženami, „*protože muži jsou prý velmi žárliví a je to nebezpečná věc; mohly by z toho vyplynout velké ztráty a nepřijemnosti, a tak poskytnout důvod nebo záminku k tomu, aby*

<sup>120</sup> Boxer (ed.) 2016, xlv, 247.

<sup>121</sup> Boxer (ed.) 2016, xlvi.

se postavili proti našemu plánu.“ Z bezpečnostních důvodů nemělo být žádnému Španělovi nebo Filipínci dovoleno procházet ulicemi v noci. Konečně, nic nemělo být vyžadováno od Číňanů bez okamžité platby v hotovosti. Tyto Lavezarisovy pokyny z 12. června 1575 mohou být doslova charakterizovány jako model svého druhu.<sup>122</sup>

Dne 26. června 1575 tedy de Rada a mexický augustinián Jerónimo Marín vypluli v čele španělské delegace z Manily do Číny. Pátého července dorazili do přístavu Sia-men (廈門 *Xiàmén*, historicky *Amoy*, z jihofuťienského *Ě-mňg*) v provincii Fu-tien a poté navštívili řadu měst. De Rada a jeho společníci se vrátili do Manily dne 28. října 1575 v čínské flotile deseti válečných džunek, jejichž velitel, generál Šao Jüe (邵岳 *Shào Yuè*, v dobovém prepisu „*Siahoya Oxiaguac*“), byl pověřen úkolem spolupráce se Španěly při konečné likvidaci *Limahona*.<sup>123</sup>

Mezitím se pirátovi podařilo uprchnout. Zprávy o útěku piráta, které flotilu zastihly u Peskador, přirozeně otřásl důvěrou čínského velitele ve spolehlivost Španělů a vztahy se ještě zhoršily po příchodu do Manily. Čínští důstojníci nesli bohaté dary od provinčních úřadů provincie Fu-tien pro guvernéra Manily, ale trvali na tom, že je musí doručit Lavezarisovi, pro něhož byly původně určeny, nikoli jeho nástupci. Tím se stal v srpnu 1575 Doctor Don Francisco de Sande y Picón (asi 1540–1602). Lavezaris byl totiž – i s přispěním de Rady – ze svého úřadu sesazen. Martín de Rada si totiž roku 1575 stěžoval u krále Filipa II. Španělského na Lavezarise a obvinil ho, že zneužíval moc a ukládal domorodcům vyšší daně.

## Spisy Martina de Rada

Martín de Rada se vrátil s více než sto čínskými knihami zabývajícími se historií, náboženstvím, zemědělstvím a zvyky čínských obyvatel. Jeho zkušenost byla velice užitečná a napsal

<sup>122</sup> Boxer (ed.) 2016, xlvi.

<sup>123</sup> Boxer (ed.) 2016, xlviii; Goodrich & Fang 1976, II, 1134.

také velké množství dopisů, zpráv a relací, které posílal dvoru, místokráli Nového Španělska nebo svým řádovým nadřízeným. Napsal *Arte y Vocabulario de la lengua cebuana* a je mu připisována práce *Arte y Vocabulario de la lengua china*. Ani jedna z nich se nedochovala, jsou známy pouze z odkazů.

Po svém návratu de Rada sepsal podrobné postřehy o Číňanech a jejich způsobu života. Vznikla tak první západní publikace o této zemi ***Relaçion Verdadera de las cosas del Reyno de TAIBIN por otro nombre china y del viaje que a el hizo el muy Reverendo padre fray martin de Rada provincial que fue de la orden del glorioso Doctor de la yglesia San Agustin. quello vio y anduvo en la provinçia de Hocquien año de 1575 hecha por el mesmo*** (= *Relacion verdadera de las cosas del reyno de Taibin, por otro nombre China, y del viage que a el hizo el muy reverendo padre fray Martin de Rada, provincial que fué del ordende St. Augustin, que lo vio y anduvo en la provincia de Hocquien año de 1575 hecha por el mismo*; Pravdivá zpráva o záležitostech Království Taibin,<sup>124</sup> jiným jménem Čína, a o cestě, kterou podnikl nejctihodnější otec, bratr Martín de Rada, provinciál řádu slavného Církevního otce svatého Augustina, co viděl cestou v provincii Fu-tien roku 1575...).<sup>125</sup>

Práce má dvě části. První, nazvaná ***Relaçion Del Viage quese hizo A la tierra de la China, Año de – 1575- a°b –*** (= *Relación del viaje que se hizo a la tierra de la China, de 1575 años*; Zpráva o cestě, již podnikli do Čínské země, roku 1575), je vlastním popisem cesty de Rady a jeho společníků do Číny a návratu na Filipíny.

Druhá část, nazvaná ***Relacion de las cosas de la china que propiamente se llama taybin*** (= *Relación de las cosas de la China, que propiamente se llama Taybín*; Zpráva o záležitostech Číny, která se vlastním jménem nazývá *Taybin*), popisuje jako jedna z prvních západních prací čínskou geografii, dějiny, zvyky, národy atd. Kapitoly této druhé části jsou:

<sup>124</sup> *Taibin* (*Taybin*) je odvozeno z amoyského dialektu; *Tai-bin* označuje dynastii Ming (*Da Ming* 大明).

<sup>125</sup> Transkripce rukopisu viz Rada 1575; Cervera 2008, 70.

**De la grandeza del Reyno de taybin y como esta situado** (= *De la grandeza del Reyno de Taybín y cómo está situado*; O velikosti Království *Taybin* a jeho poloze);

**De las provinçias en que se reparte el rreyno De taybin** (= *De las provinçias en que se reparte el rreyno de Taybín*; O provinciích, na něž se dělí Království *Taybin*);

**DEL numero De las çiuðades y Villas del Reyno de TAIBIN** (= *Del número de las çiuðades y villas del Reyno de Taybín*; O počtu velkých a malých měst Království *Taybin*);

**De la gente de guerra que ay y guarniçiones y armas** (= *De la gente de guerra que ay y guarniçiones y armas*; O vojácích, kteří tam jsou, posádkách a zbraních);

**De la gente Que ay en el Reyno de Taybin y tributantes y tributos** (= *De la gente que ay en el Reyno de Taybín y tributantes y tributos*; O obyvatelstvu, které je v Království *Taybin*, poplatnicích a daních);

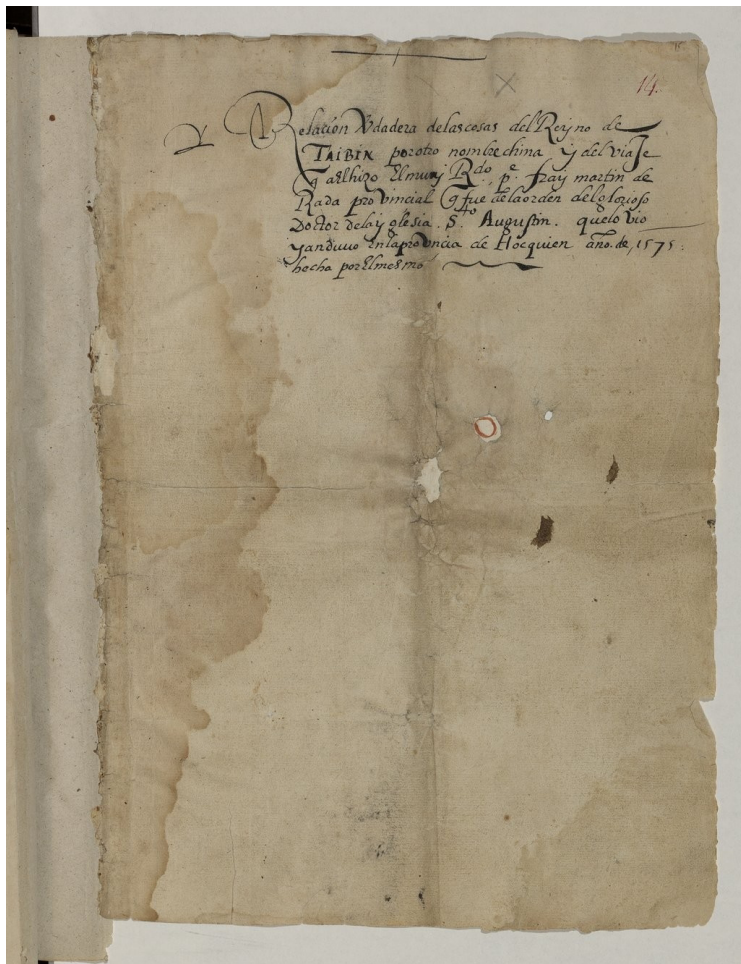
**De la Antigüedad del Reyno de taybin y las mudanças que en el a auido** (= *De la antigüedad del Reyno de Taybín y las mudanças que en él á auido*; O starobylosti Království *Taybin* a změnách, které tak proběhly);

**De la manera de la gente y de sus costumbres y trages** (= *De la manera de la gente y de sus costumbres y trages*; O chování lidí a jejich zvyčích a oděvech);

**De la manera del comer y de sus combites** (= *De la manera del comer y de sus combites*; O způsobu jídla a jejich banketech);

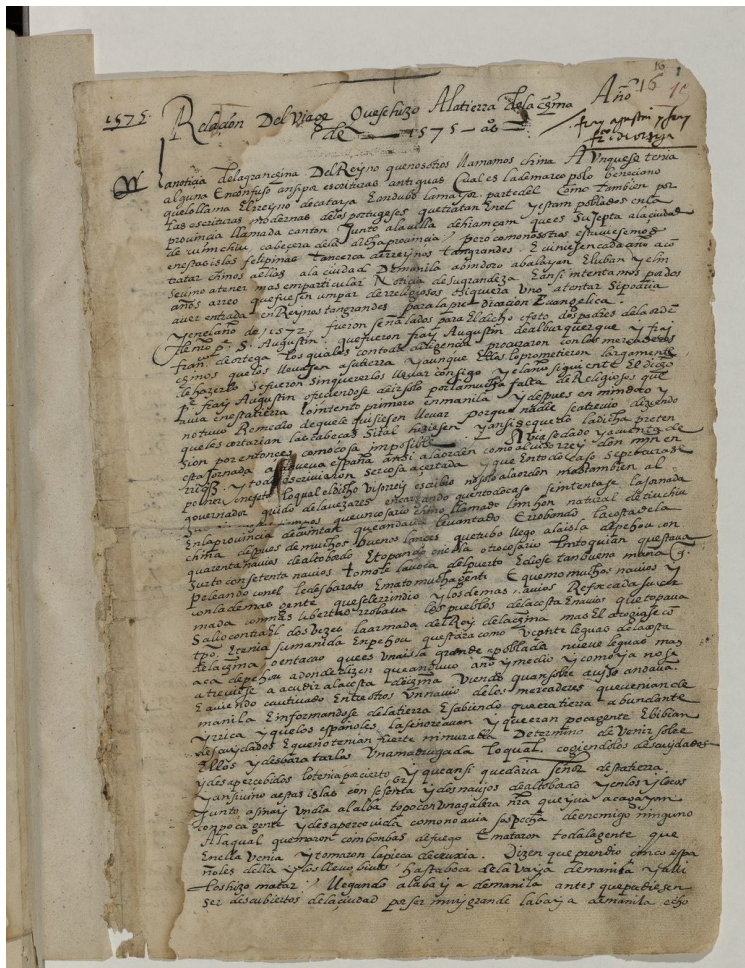
**De los edifiçios y labranças minas y otras cosas que ay en la tierra** (= *De los edifiçios y labranças, minas y otras cosas que ay en la tierra*; O budovách, zemědělství, dolech a dalších věcech, které existují v této zemi);

**De las Justiçias y modo de governaçion** (= *De las justiçias y modo de governaçion*; O právním systému a způsobu vlády);



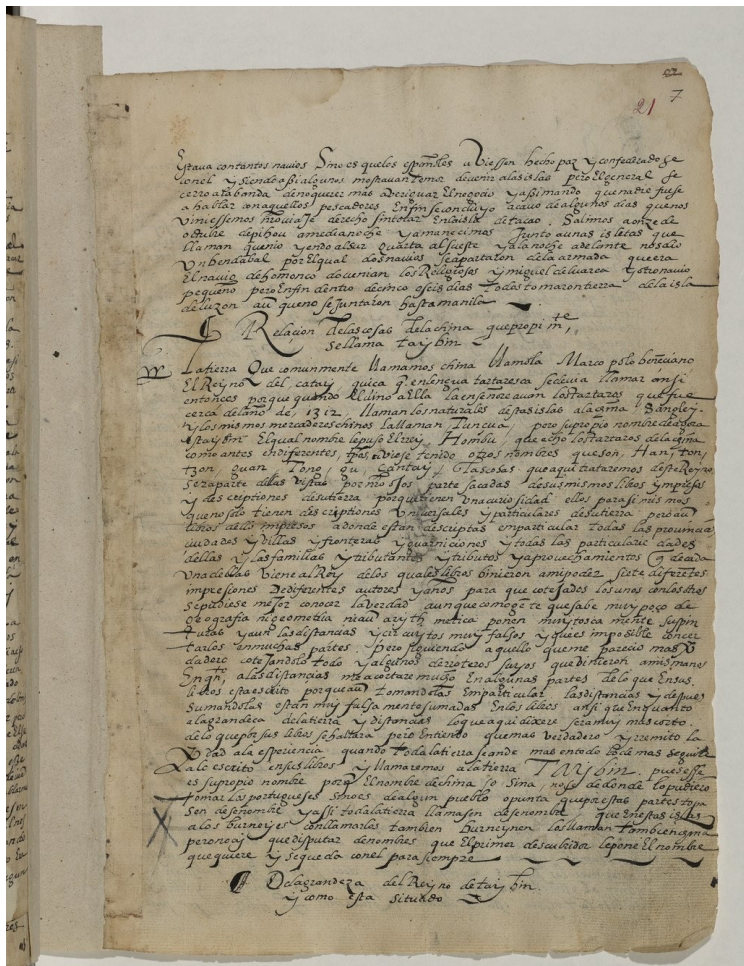
Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

Obrazová příloha č. 1a. Ukázka z rkp. Martina de Rada:  
*Relacion verdadera de las cosas del Reyno de Taibin* (1575) – digitální online verze  
viz <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b52503945p/f33.image>.  
Titulní stránka (f. 14r).



Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

Obrazová příloha č. 1b. Ukázka z rkp. Martina de Rada:  
Relacion verdadera de las cosas del reyno de Taibin (1575) – digitální online verze  
viz <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b52503945p/f33.image>.  
Úvodní stránka 1. části (f. 15r).



Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

Obrazová příloha č. 1c. Ukázka z rkp. Martina de Rada:  
Relacion verdadera de las cosas del reyno de Taibin (1575) – digitální online verze  
viz <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b52503945p/f33.image>.  
Úvodní stránka 2. části (f. 21r).

**De los dioses y dolos sacrificios y fiestas** (= *De los Dioses, ydolos, sacrificios y fiestas*; O bozích, modlách, obětech a svátcích);

**De los frayles, hermitaños y Monjas que ay en Taybin** (= *De los frayles, hermitaños y monjas que ay en Taybín*; O řeholnících, poustevníků a jeptiškách, kteří jsou v *Taybinu*).

## Identifikace *Cat(h)aye* a Číny

Jedním z velkých historických příspěvků Martina de Rady byla identifikace středověké *Cat(h)aye* a současné (mingské) Číny. Marco Polo a po něm další cestovatelé přinesli do Evropy znalosti o zemi *Cathay* v době mongolské vlády. Portugalci a Španělé přicházeli do Číny z jihu, a to buď cestou kolem Afriky a Indie, nebo z Filipín. Když Evropané přijížděli na jižní pobřeží Číny, kladli si otázku, kde byla *Cathay*, o které mluvil Marco Polo. Obvykle se zásluha na identifikaci Číny a *Cathaye* připisuje italskému jezuitovi Matteu Riccimu (latinsky *Matthæus Ricci*, *Mattheus Riccius Maceratensis*; čínským jménem *Li Mao-tou* 利瑪竇 *Li Mǎdòu*, \* 6. října 1552, Macerata, Papežský stát, † 11. května 1610, Peking 北京 *Běijīng*, Čína). To souvisí s cestou portugalského jezuitu Benta de Góis (též *Bento de Goes*, latinsky *Benedictus Goes*, „arménské“ jméno *Abdullah Isai*, *Banda Abdullah*; čínským jménem *E Pen-tu* 鄂本篤 *È Běndǔ*, \* 1562/1563, Villa Franca do Campos, ostrov São Miguel, Azorské ostrovy, Portugalské království, † 11. dubna 1607, Su-čou 肅州 *Sùzhōu*, provincie Kan-su 甘肅省 *Gānsù Shěng*, Čína), který mezi lety 1602 a 1607 podnikl cestu mezi Indií a Čínou přes Tibet a ukázal Riccimu a ostatním Evropanům, že *Cathay* už neexistuje, protože v té době to již více než dvě stě let byla Mingská říše. Někteří autoři pak připsali Riccimu zásluhu na jasné identifikaci *Cathaye* a Číny.

Dříve však, než Matteo Ricci doplul do Číny (1582), Martín de Rada již jasně napsal, že *Cat(h)ay* a Čína jsou totéž. Druhá část jeho zprávy z roku 1575 totiž začíná takto:



**Relacion de las cosas de la china que propiamente se llama taybin** (= *Relación de las cosas de la China, que propiamente se llama Taybín*, „Zpráva o záležitostech Číny, která se vlastním jménem nazývá Taybín [Da Ming大明]“):

„La tierra Que comunmente llamamos china llamola Marco polo beneçiano el Reyno del catay qui ça que en lengua tartaresca se devia llamar ansientonçes porque quando elvinoaella la enseñoreavan los tartaros que fue cerca del año de 1312 llaman los naturales destas islas a la mesma Sangley. Y los mismos mercaderes chinos la llaman, Tunçua, pero su propio nombre de agora estay binelqual nombre lepuso el rrey Hombu, que echo los tartaros de la china como antes en diferentes, tiempos, uviese tenido otros nombres queson, Han, ton, tzon, guan, Tong, gu, cantay.“ (Zemi, kterou běžně nazýváme Čína, Marco Polo, Benátčan, zval královstvím *Cathay*, možná proto, že tak byla tehdy nazývána; neboť když tam přišel, což bylo kolem roku 1312, vládli tam Tataři. Domorodci těchto ostrovů [tj. Filipín] nazývají Čínu „*Sangley*“<sup>126</sup> a samotní čínští obchodníci ji nazývají *Tunsua*,<sup>127</sup> nicméně její vlastní jméno je dnes *Taybin*, kteréžto jméno jí dal král *Hombu*,<sup>128</sup> který vyhnal Tatary z Číny; stejně jako dříve v různých dobách měla jiná jména jako *Hanton*, *Tungzonguan*, *Tong Gu*, *Cantay*.<sup>129</sup><sup>130</sup>

Takže je možné, že de Rada byl prvním Evropanem, který jasně poznal, že Čína, do níž Portugalci připluli v 16. století, byla tatáž země, jako *Cathay*, kterou popsal Marco Polo několik století před tím.

<sup>126</sup> *Sangley* je tagalogske jméno. Pravděpodobně odvozeno z jihofutienské (hokkien) podoby 常來人, 生理人 (*seng-lí-lâng*). Ve španělštině se na Filipínách též používá termín *mestizo/mestiza de sangley* pro smíšený čínsko-domorodý původ. Podrobné informace i s literaturou viz <https://en.wikipedia.org/wiki/Sangley> (nahlédnuto 18. 4. 2018); *Boxer codex* (ca. 1590).

<sup>127</sup> *Tunçua/Tunsua* je odvozeno z amoyského dialektu; *Tiong-hoa* = *Čung-chua* 中華 *Zhōnghuá* (Čína).

<sup>128</sup> *Hombu* je odvozeno z amoyského dialektu; *Hong-bú* = *Chung-wu* 洪武 *Hóngwǔ*, zakladatel a první císař čínské dynastie Ming.

<sup>129</sup> Zkomolená jména z amoyského dialektu pro dynastie Chan, Tchang, Sung...

<sup>130</sup> Rada 1575, f. 21r; Boxer (ed.) 2016, 260–261.



Obrazová příloha č. 2. Ukázka z tzv. *Boxer codex* (ca. 1590) – digitální online verze viz <http://webapp1.dlib.indiana.edu/metsnav3/general/index.html#mets=http%3A%2F%2Fpurl.dlib.indiana.edu%2Fiuidl%2Fgeneral%2Fmets%2FVAB8326&page=1>.  
Vyobrazení čínského páru (Sangley – 常來) (f. 204r).

## Summary

Martín de Rada (Pamplona, Navarre, Spain June 30, 1533 – South China Sea, June 1578; also known as Herrada) was one of the first members of the Order of Saint Augustine (OSA) to evangelize the Philippines, as well as one of the first Christian missionaries to visit Ming China. In 1560, he volunteered to work in New Spain (Mexico), a decision he reached while assigned at the Augustinian monastery in Toledo. In Mexico, de Rada was assigned to study the Otomi language, and was successfully speaking it after only five months in the area. He went on to write instructional sermons and a book in that language. The talents and administrative abilities of de Rada were noted not only by the Augustinian leaders in Mexico but also by his superiors in Spain. When in 1564 Augustinians were being chosen to accompany Andrés de Urdaneta, OSA, on the royal expedition to the Philippines that was to sail from Mexico under the command of Don Miguel López de Legazpi, his Father Provincial (or regional religious superior) in Spain asked that de Rada should stay in Mexico “until it is known about the success of the armada” (that is, the success of Legazpi’s armed fleet in its attempt to reach and colonize the Philippines). As it happened, de Rada had already sailed in the Legazpi expedition before the Provincial’s letter reached Mexico. The Legazpi expedition reached Cebu in the Philippines on April 27, 1565. On June 26, 1575 de Rada and Jeronimo Marin, OSA, accompanied a delegation of officials to China. De Rada wrote detailed observations on the Chinese people and their way of life. In 1578 de Rada was once again placed on an expedition by the governor of Manila; this was to Borneo, where there was rivalry within the family of the sultan. The expedition sailed from Manila on March 3, 1578 but was not successful. On the return voyage many people in the expedition got sick. De Rada was one of those less fortunate and died at sea between the 8th and the 15th of June shortly before the ship reached Manila. He was only forty-five years of age. De Rada is much remembered as a great defender

of the Filipino people against injustice of Spanish officials at the local level. A key document in this matter was his *Parescer del Provincial fray Martin de Rada, agostino, sobre las coasa de estastieras* (About the abuses committed against the natives in the collection of tributes), dated at Manila, June 21, 1574.

## Prameny a literatura

Boxer, C(harles) R(alph), ed. 1953. *South China in the sixteenth century: being the narratives of Galeote Pereira, Fr. Gaspar da Cruz, O.P. (and) Fr. Martín de Rada, O.E.S.A. (1550–1575)*. Edited by C. R. Boxer, Camões Professor of Portuguese, University of London, King's College. Second Series, No. CVI of Works issued by the Hakluyt Society. London: Printed for the Hakluyt Society.

Boxer, C(harles) R(alph), ed. 2016. *South China in the Sixteenth Century (1550–1575), Being the narratives of Galeote Pereira, Fr. Gaspar da Cruz, O.P., Fr. Martín de Rada, O.E.S.A., (1550–1575)*. Edited by C. R. Boxer. The Hakluyt Society. London and New York: Routledge, Taylor & Francis Group (First published 28 July 2010 by Ashgate Publishing; eBook Published 15 May 2017). Reprint of the 1953 edition.

*Boxer codex*, ca. 1590. *Sino-Spanish codex (Boxer codex)*, ca. 1590. Boxer mss. II. Indiana University, Bloomington, Indiana (Indiana University Digital Library). Digitální online verze viz <http://webapp1.dlib.indiana.edu/metsnav3/general/index.html#mets=http%3A%2F%2Fpurl.dlib.indiana.edu%2Fiudl%2Fgeneral%2Fmets%2FVAB8326&page=1> (nahlédnuto 18. 4. 2018).

Cervera, José Antonio. 2008. „Martín de Rada (1533–1578) y su trabajo como científico en Filipinas.“ *Huarte de San Juan. Geografía e Historia* 15: 65–75.

Copernicus, Nicolaus. 1543. *Nicolai Copernici Torinensis De revolutionibus orbium caelestium, libri VI. Habes in hoc opere iam recens nato, & ædito, studiose lector, motus stellarum, tamfixarum, quàmerraticarum, cum ex ueteribustum etiam ex recentibus obseruationibus restitutos: & nouisinsuper ac admirabilibus hypothesibus ornatos. Habes etiam tabulas expeditissimas, ex quibuseosdem ad quoduis tempus quàm facillimecacula repoteris. Igitur eme, lege, fruere. Ἀγεωμέτρητος οὐδείς εἰσίτω.*

Norimbergæ, apud Ioh. Petreium, Anno M. D. XLIII.

Cruz, Gaspar da. 1569. *Tractado em que se cõtam muito por estẽso as cousas da China, cõ suas particularidades, e assi do reyno dormuz, cõposto por el R. padre frey Gaspar da Cruz da ordẽ de sam Domingos*. Dirigido ao muito poderoso Rey dom Sebastiam nosso señor. Impresso com licença, 1569. Na konci je datace: *Foy impresso este tratado da China, na muy noble e sempre leal cidade de Euora em casa de Andre de Burgos. Acabouse aos 20 dias de Feuereiro de 1570.*

Folch, Dolors. 2008. „Biografía de Fray Martín de Rada.“ *Huarte de San Juan. Geografía e Historia* 15: 33–63.

García Galende, Pedro. 2015. *Fray Martín de Rada. Científico y misionero en Filipinas y China (siglo XVI)*. Pamplona: Gobierno de Navarra (Personajes navarros).

Goodrich, L. Carrington a Chao-ying Fang (eds). 1976. *Dictionary of Ming Biography 1368–1644*. New York: Columbia University Press.

Liščák, Vladimír. 2017. *Mezi tolerancí a intolerancí. První dvě století novověkých katolických misíí v Číně*. Praha: Academia (Orient, sv. 30).

Ostolaza, M<sup>a</sup> Isabel. 2006. „Fray Martín de Rada, evangelizador, cosmógrafo y embajador en China.“ *Huarte de San Juan. Geografía e Historia* 13: 177–198.

Pérez, Elviro J. 1901. *Catálogo bio-bibliográfico de los religiosos Agustinos de la provincia del Santísimo nombre de Jesús de las islas Filipinas desde fundación hasta nuestros días*, por el R. P. Eq. Elviro J. Pérez del Orden de S. Agustín. Manila: Establecimiento tip. del Colegio de Sto. Tomás.

Pino Abad, Miguel. 2014. „El Tratado de Zaragoza de 22 de Abril de 1529 como anticipo a la conquista de Filipinas.“ In *Guerra, derecho y política. Aproximaciones a una interacción*

*inevitable*, vyd. Manuela Fernández Rodríguez. Valladolid: Asociación Veritas para el Estudio de la Historia, el Derecho y las Instituciones, 25–44.

Rada, Martín de. 1575. *Relaçion Verdadera de las cosas del Reyno de TAIBIN por otro nombre china y del viaje que a el hizo el muy Reverendo padre fray martin de Rada provinçial que fue de la orden del glorioso Doctor de la yglesia San Agustin. que lo vio y anduvo en la provinçia de Hocquien año de 1575 hecha por el mesmo*. Bibliothèque Nationale de Paris, Fonds Espagnol, 325.9 (MF 13184), f. 15–30. Digitální online verze viz <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b52503945p/f33.image> a následující (nahlédnuto 18. 4. 2018). Localización y transcripción: Dolors Folch Fornesa; colaboración: Alexandra Prats. Dostupné z <https://www.upf.edu/asia/projectes/che/s16/radapar.htm> (nahlédnuto 18. 4. 2018).

Rodríguez, Manel Ollé. 1998. *Estrategias filipinas respecto a China: Alonso Sánchez y Domingo Salazar en la empresa de China (1581–1593)*. Barcelona: Universitat Pompeu Fabra, Tesis doctoral. Volumen 1.

Santiago Vela, Gregorio de, O.S.A. 1931. *Ensayo de una Biblioteca Iberoamericana de la Orden de San Agustín*, vol. 8. El Escorial: Imprenta del Monasterio.

Standaert, Nicolas (ed.). 2001. *Handbook of Christianity in China*, vol. I: 635–1800. Leiden – Boston – Köln: Brill.

# KOPTOLOGICKÉ OHLÉDNUTÍ ZA PUBLIKACÍ *TESÁNO DO KAMENE, PSÁNO NA PYPYRUS,* VYDANOU PŘED 50 LETY ZBYŇKEM ŽÁBOU<sup>131</sup>

**Wolf B. Oerter**

*Český egyptologický ústav,*

*Filosofická fakulta, Universita Karlova, Praha*

*Tesáno do kamene, psáno na papyrus* je název knihy, v níž před 50 lety Zbyněk Žába představil zainteresované veřejnosti bohatství staroegyptské literatury. Široké spektrum pojednávané staroegyptské literatury přechází od životopisů, knih moudrých rad do života, přes politické a propagační spisy, povídky a básnická díla, popřípadě chvalozpěvy, až k vědeckým a zcela praktickým textům (užitá matematika, lékařství a podobně). Mnohé z toho opět nacházíme také v koptské literatuře, tedy v textech psaných poslední vývojovou fází egyptštiny, která použila řeckou abecedu a šest dalších písmen pocházejících z démotického fondu značek, takže mohly být poprvé v egyptském písmu zaznamenány také samohlásky. A rovněž koptské texty jsou „*tesány do kamene, psány na papyrus*“. Avšak nepšlo se pouze na tyto materiály: vedle nastupujícího pergamenu, na který se s oblibou zapisovaly literární texty, se k běžným každodenním záznamům (jako jsou dopisy, stvrzenky, seznamy, školní cvičení a další) hojně využívalo, podobně jako

---

<sup>131</sup> Mluvení je jedna věc, psaní druhá – proto můj dík kolegovi B. Vachalovi za jeho překlad do češtiny. Tato studie je výsledkem badatelské činnosti podporované Grantovou agenturou České republiky v rámci grantu GA ČR P401/12/G168 „Historie a interpretace Bible“.



ve faraonském Egyptě, především ostrak, tedy keramických střepů nebo úlomků vápence. Teprve pod arabským vlivem se zavádí jako další psací materiál papír. Ve faraonské době oblíbený papyrový svitek byl od 3./4. století n. l. vytlačován patrně předchůdcem naší knihy – kodexem, což je ovšem třeba připsat jak obecnému kulturnímu trendu, tak také tomu, že křesťané upřednostňovali tuto podobu zápisu.<sup>132</sup> Poslední kapitola zmíněné publikace s názvem „Koptská literatura“ (str. 179–180) podává velice stručný přehled o literární tvorbě v koptštině. Od té doby se však naše poznání koptských textů neobyčejně rozrostlo, ať už díky jejich novým objevům, edicím nebo také překladům do světových i národních jazyků, včetně češtiny.

Než přiblížím nárůst koptské literatury na základě několika vybraných gnostických a manichejských textů, mně dovolu, abychom si vyjasnili, co máme rozumět pod pojmy „Kopt, Kopti“ a koptská literatura. Všeobecně se za Kopty považují „Egyptané křesťanského vyznání koptské církve“.<sup>133</sup> Touto definicí se však zužuje původní význam slova na jeho pozdější smysl. Vyjdeme-li totiž z etymologie slova „Kopt“, míní se jím nejprve „Egypt“, popřípadě „Egyptan, egyptský“. Z jeho řecké podoby *Aigyptos*, popřípadě *Agyptios*, potom Arabové vypustili řeckou první slabiku a příponu a do (středověké) arabštiny slovo převzali v podobě *qibti*, *qubti*. Slovem *qibti*, podobně jako již předtím slovem *Agyptios*, se míní prostě a jednoduše obyvatel Egypta, a to zprvu bez ohledu na jeho náboženskou příslušnost (pohan, křesťan). Teprve s narůstající islamizací egyptského obyvatelstva po dobytí Egypta Araby (640/641) se pojem *qibti* zúžil na všechny, kteří neprestoupili na islám a zůstali křesťany.<sup>134</sup> Z toho ovšem nevyplývá opačný závěr, že koptská literatura je výhradně křesťanská. Vedle koptských překladů biblických textů a původních koptsky psaných „kázání, životopisů svatých a zázračných příběhů mnichů

<sup>132</sup> Hurtado 2006, 44–61, 90–93.

<sup>133</sup> Takto i Žába 1968, 18.

<sup>134</sup> Bagnall 2001, 302–303.

a poustevníků<sup>135</sup> totiž v koptštině existuje značné množství nebiblických textů, to jest gnostických a manichejských textů. Jim, přesněji řečeno novým nalezeným anebo od r. 1968 průběžně publikovaným rukopisům, se nyní hodlám věnovat.

Do roku 1968 byly známy především tři kodexy s koptsko-gnostickými spisy. Těmi byly: 1) na pergamenu napsaný kodex Askewianus,<sup>136</sup> pojmenovaný podle anglického lékaře a sběratele knih dr. Askewa, 2) na papyru zaznamenaný kodex Brucianus, nazvaný podle Skota J. Bruceho,<sup>137</sup> 3) Berlínský gnostický kodex 8502 (pocházející snad z raného 5. století), který je sice znám od roku 1896, ale nepřízní osudu byl uveřejněn až roku 1955.<sup>138</sup> Z dalšího důležitého souboru 13 papyrových kodexů s celkovým počtem 52 spisů různých žánrů, který byl nalezen poblíž hornoegyptského Nag Hammádí již o dvacet let dříve, byla ovšem do roku 1968 publikována jen zanedbatelná část. Dnes jsou všechny texty tohoto souboru publikovány v podobě faksimilí a komentovaných překladů, a to nejen do světových jazyků. Vybrané texty jsou dostupné i v komentovaném českém překladu. V češtině bylo z naghammádských textů dosud vydáno 27 spisů, včetně úryvků, a to od roku 1982.<sup>139</sup> Tyto většinou gnostické kodexy obohatil nález, který byl oznámen před více než deseti lety a okamžitě také vzbudil velkou pozornost. Jde o kodex Tchacos (CT), pojmenovaný po jeho bývalé majitelce paní Tchacos-Nussberger. Historie nálezu tohoto kodexu připomíná loupežnický příběh, který zde ale nemůžeme podrobně

<sup>135</sup> Žába 1968, 179.

<sup>136</sup> Jeho hlavní dílo *Pistis Sofia* („Věra – Moudrost“) je k dispozici již od roku 1921 také v úryvkovitém českém překladu F. Lexy (Lexa 1921, 412, 419n. [kap. 30–31 a části kap. 35 a 81]); Pokorný 1986, 232–235 (kap. 30–31 a části kap. 35 a 81). K *Pistis Sofia* se vrátil Lexa později ještě jednou: Lexa 1933, 106–116.

<sup>137</sup> Rudolph 2010, 33–34. – Kodex Brucianus obsahuje tři traktáty známé pod názvy *Dvě knihy Ježí a Neznámý gnostický traktát*. Kodex Askewianus obsahuje *Pistis Sofia* („Věra – Moudrost“), jeden z nejdéle známých původních gnostických textů (známý už od r. 1778). Obě tyto knihy, které se dnes nacházejí v Britském muzeu v Londýně a Bodleian Library v Oxfordu, se datují do 4.–7. století a obsahují několik gnostických textů.

<sup>138</sup> Srov. Oerter 2010, 16–17.

<sup>139</sup> Komentovaný překlad dalších tří, respektive pěti textů z toho souboru je nyní v tisku: Oerter a Vítková (v tisku).

vyprávět.<sup>140</sup> Kodex byl uveden ve známost při mediální akci *National Geographic Society* ve spolupráci s *Maecenas Foundation for Ancient Art* a *Wait Institute for Historical Discoveries*, která zahrnovala o velikonočních roku 2006 televizní prezentaci s celosvětovým dosahem. Hlavní úlohu přitom sehrál třetí spis tohoto kodexu – *Jidášovo evangelium*. Odbornému světu však tento text představil již roku 2004 na mezinárodním koptologickém kongresu v Paříži švýcarský koptolog Rodolphe Kasser (1927–2013). Kromě tohoto textu obsahuje papyrový kodex ještě čtyři další texty. Jde o *Petrův list Filipovi* (CT 1), (*První zjevení*) *Jakub(ovo)* (CT 2), *Kniha (Allogénova)* (CT 4) a začátek 13. traktátu sbírky *Corpus Hermeticum* (CT 5).<sup>141</sup> *Jidášovo evangelium*, které tolik proslavilo kodex Tchacos, je dostupné také v českém překladu s komentářem. Avšak vzhledem k tomu, že mezitím byla uveřejněna textová edice (tzv. *editio princeps*) a rovněž nově objevené fragmenty textu, bylo by zajisté třeba uvedený komentovaný překlad přepracovat.<sup>142</sup> Překvapující nebo dokonce senzační je pro odborný svět skutečnost, že zde máme text, který byl alespoň podle svého názvu „*Jidášovo evangelium*“ (*Judae evangelium*) znám heresiologům a citován lyonským biskupem a církevním otcem Eirénaiem z Lyonu (žil okolo 140/150–200) v díle *Adversus haereses* („Proti herezím“, Haer. 1.31.1). *Judae evangelium* znamená „Evangelium o Jidášovi“ a nikoli „Evangelium, které napsal Jidáš“. Jidášovo evangelium líčí setkání Ježíše s jeho učedníky, přičemž Jidáš, který jako jediný z jeho apoštolů zná Ježíšův skutečný, tj. gnostický charakter, je povýšen mezi učedníky a je hoden Ježíšova zjevení. Druhý, neméně významný nálezný rukopis s náboženskými texty, které jsou v Žabově publikaci *Tesáno do kamene, psáno na papyrus* zcela obecně označeny jako „díla manichejské sekty“, představují manichaika objevená v Medínet Mádí (řecky Narmouthis) ležícím v jižní části Fajjúmské oázy.

<sup>140</sup> Srov. Kasser 2007, 1–25; Dospěl 2006, VII–XIII. Aktualizované znění: Krosney et al. 2010, 282–285.

<sup>141</sup> Kasser a Wurst 2007, 29–30. K 13. spisu díla *Corpus Hermeticum* srv. Chlup 2007, 256–271. Paralely k posledním třem spisům v NHC VI, viz Oerter a Vítková 2009, 18–20.

<sup>142</sup> Dospěl 2006 – srov. k tomu moji recenzi Oerter 2009, 169–175.

Nejedná se však o sektu, nýbrž o náboženství založené ve 3. století n. l. Peršanem Máním. Dnes sice již neexistuje, ale kdysi patřilo vedle buddhismu, křesťanství a islámu ke čtyřem světovým náboženstvím.<sup>143</sup> Samotné texty, koptsky psané papyrové kodexy dochované ve velice bídném stavu – fragmenty i jednotlivé listy, byly nabízeny k prodeji na káhirském trhu se starožitnostmi již od roku 1929, kam se dostaly ze svého místa nálezu v Medínet Mádí prostřednictvím překupníků. Dříve než mohl německý církevní historik a koptolog C. Schmidt sehnat potřebné peníze na nákup papyrů pro berlínská muzea, předběhl ho americko-britský důlní inženýr, multimilionář a podnikatel, sběratel umění a knih Sir Chester Beatty (1875–1968) a část papyrů zakoupil. Dostaly se tak do jeho knihovny v Londýně a dnes jsou uloženy v jeho muzeu v Dublinu. Teprve v letech 1931 a 1932 mohl Schmidt získat zbytek nálezu papyrů, takže v současnosti je celý rukopisný nález umístěn z větší části v Berlíně a ve sbírce Chestera Beattyho, nehledě na několik listů uložených ve Vídni a Varšavě. Také naše poznání tohoto korpusu koptských manichaik se v posledních desetiletích výrazně rozrostlo, na jedné straně díky dalším edicím textů, a novým nálezům na straně druhé. Zatímco do roku 1968 byly z tohoto nálezu publikovány obě poloviny berlínských *Kefalaí* (tj. „hlavních kapitol“), která jsou svým charakterem encyklopedickou příručkou (1940 a 1966), dále *Homilie*, které představují knihu kázání s liturgickými texty (1938), a v neposlední řadě druhý díl *Knihy žalmů* (1938), přibližující zbožnost manichejské obce, v letech 1999 a 2000 se podařilo dokončit zpracování chybějících částí berlínských *Kefalaí* a v roce 2006 vydat fragmenty *Homilií*.<sup>144</sup> Tím však editorská práce na manichaikách ještě zdaleka neskončila. Nyní se připravuje vydání *Kefalaí* ze sbírky Chestera Beattyho, která se názvem i obsahem liší od berlínských *Kefalaí*. Jejími tématy jsou mimo jiné pobyt Máního v perské říši Sásánovců a jeho působení u dvora perských králů (do roku 243 n. l. se datuje Máního audience u Šápúra I.).<sup>145</sup>

<sup>143</sup> K manicheismu obecně: Decret 1994; Rudolph 2010, 324–340.

<sup>144</sup> K tomu viz koptsko-manichejská textová vydání u Rudolph 2010, 415 a Nagel a Richter 2013, 131.

<sup>145</sup> Srov. Gardner et al. 2015.

Mezi nové nálezy patří literární texty i neliterární, především dopisy, objevené v Ismantu el-Charabu (antická Kellis) v oáze Dáchle v rámci rozsáhlého mezinárodního interdisciplinárního projektu („The Dakhleh Oasis Project“) v 80. a 90. letech minulého století.<sup>146</sup> Mezi nálezy literárních textů, které nás dnes především zajímají, se nacházejí fragmenty a listy papyrového kodexu obsahujícího Máního (literární) dopisy, které podle výpovědi pramenů patřily k jeho kanonickým spisům,<sup>147</sup> a dále manichejské žalmy, mezi nimiž jsou i paralely k pasážím výše zmíněné *Knihy žalmů* z Medínet Mádí.<sup>148</sup> A konečně také jeden text z nálezu v Kellis připomíná svými formálními a terminologickými paralelami dvacátou kapitolu berlínských *Kefalaí*.<sup>149</sup> Pozoruhodné na nálezu literárních textů z Kellis je (na rozdíl například od textů z Nag Hammadí) jejich archeologický kontext, který je umožňuje díky nálezům mincí (z let 312–392) a datovaným řeckým smlouvám a dopisům (z let 304–391) časově zařadit do končícího 4. století n. l.<sup>150</sup> Před 50 lety tak u nás Zbyněk Žába (1917–1971) ve své knize *Tesáno do kamene, psáno na papyrus* poprvé věnoval pozornost koptskému písemnictví, i když jen okrajově. Jeho předchůdcem byl na tomto poli zakladatel české egyptologie František Lexa (1876–1960), který uveřejnil první český překlad koptského literárního díla již v roce 1912.<sup>151</sup> A dodejme, že oba dnes mají v tomto směru své nástupce.

---

<sup>146</sup> Srov. Oerter 2000 s obsáhlou starší literaturou.

<sup>147</sup> Gardner 1996, ii pozn. 4.

<sup>148</sup> Oerter 2000, 105–107.

<sup>149</sup> Gardner 1996, 3.

<sup>150</sup> Oerter 2000, 98–99.

<sup>151</sup> Oerter 1989, 59.

## Resumé

Im Jahre 1968 erschien aus der Feder des Ägyptologen Zbyněk Žába ein populärwissenschaftliches Buch über die altägyptische Literatur, das in seinem letzten Kapitel auch einen knappen Überblick über die koptische Literatur bietet. Seitdem sind 50 Jahre vergangen, in denen unerwartete Textfunde unsere Kenntnis des koptischen Schrifttums wesentlich bereicherten. Aus der Vielzahl dieser Texte werden im Folgenden jüngste Schriftzeugnisse aus Gnosis und Manichäismus vorgestellt.

## Literatura

- Bagnall, Roger S. 2001. „Copts“. In *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, vyd. Donald B. Redford, Vol. 1, 302–307. Oxford: Oxford University Press.
- Decret, François. 1994. *Mání a tradice manicheismu*. Bratislava: Cad Press.
- Dospěl, Marek. 2006. *Jidášovo evangelium*. Praha: KLP.
- Gardner, Iain. 1996. *Kellis Literary Texts*. Vol. 1. Oxford: Oxbow [Dakhleh Oasis Project: Monograph No.4].
- Gardner, Iain, Jason BeDuhn a Paul Dilley. 2015. *Mani at the Court of the Persian Kings. Studies on the Chester Beatty Kephalaia Codex*. Leiden: Brill [Nag Hammadi and Manichaean Studies 87].
- Hurtado, Larry W. 2006. *The Earliest Christian Artefacts*. Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Chlup, Radek. 2007. *Corpus Hermeticum*. Praha: Herrmann & Synové.
- Kasser, Rodolphe. 2007. „Introduction. Lost and Found: The History of Codex Tchacos.“ In *The Gospel of Judas Together with the Letter of Peter to Philip, James, and the Book of Allogenes from Codex Tchacos*, vyd. Rodolphe Kasser a Gregor Wurst, 1–25. Washington: National Geographic.
- Kasser, Rodolphe a Gregor Wurst. 2007. *The Gospel of Judas Together with the Letter of Peter to Philip, James, and the Book of Allogenes from Codex Tchacos*. Washington: National Geographic.
- Krosney, Herbert, Marvin Meyer a Gregor Wurst. 2010. „Preliminary Report on New Fragments of Codex Tchacos.“ *Early Christianity* 1: 282–293.
- Lexa, František. 1921. *Náboženská literatura staroegyptská II*. Kladno: Jaroslav Šnajdr

- Lexa, František. 1933. „La légende gnostique sur Pistis Sophia et le mythe ancien égyptien sur l'œil de Rê.“ *Egyptian religion* 1: 106–116.
- Nagel, Peter a Siegfried G. Richter. 2013. *Die Bibel bei den Manichäern und verwandte Studien*. Von Alexander Böhlig. Leiden – Boston: Brill [Nag Hammadi and Manichaean Studies 80].
- Oerter, Wolf B. 1989. „Lexovo démotistické a koptologické dílo.“ In *František Lexa, zakladatel české egyptologie*, 49–65. Praha: Univerzita Karlova [Acta Universitatis Carolinae. Philosophica et Historica 4-1984]
- Oerter, Wolf B. 2000. „Zur Bedeutung der Manichaica aus Kellis für Koptologie und Manichäologie. Vorläufige Anmerkungen.“ In *Religionswissenschaft in Konsequenz*, vyd. Rainer Flasche, Fritz Heinrich a Carsten Koch, 97–113. Münster: LIT.
- Oerter, Wolf B. 2009. „*Jidášovo evangelium*. Z kopštiny přeložil a úvodní studii napsal Marek Dospěl. Praha: Koniasch Latin Press 2006 (Koniaschova knihovna klasiků, sv. 2), 63 s.“ *Recenze AVRIGA – ZJKF* 51: 169–175.
- Oerter, Wolf B. 2010. *Rukopisy z Nag Hammádí 3*. Praha: Vyšehrad [Knihovna rané křesťanské literatury, sv. 6].
- Oerter, Wolf B. a Zuzana Vítková. 2009. *Rukopisy z Nag Hammádí 2*. Praha: Vyšehrad [Knihovna rané křesťanské literatury, sv. 5].
- Pokorný, Petr. 1986. 1998<sup>2</sup>. *Píseň o perle*. Praha: Vyšehrad.
- Rudolph, Kurt. 2010. *Gnóze. Podstata a dějiny náboženského směru pozdní antiky*. Praha: Vyšehrad.
- Žába, Zbyněk. 1968. *Tesáno do kamene, psáno na papyrus*. Praha: Nakladatelství Svoboda.



# SLAVNOST YHYACH A JEJÍ MÍSTO V KULTUŘE JAKUTŮ (SACHA)

Ondřej Pivoda

*Ústav jazykovědy a baltistiky,  
Filozofická fakulta, Masarykova univerzita, Brno*

## Jakuti (Sacha) a jejich kultura

Jakuti (vlastní název *Sacha*) patří k nepočetnějším skupinám původních obyvatel Sibíře. 483 000 jich obývá federativní Republiku Sacha (Jakutsko) v povodí Leny, Jany, Indigirky a Kolymy. Tvoří zde 49 % obyvatel. Menšiny najdeme v jiných částech Ruska, Evropě, Kanadě i Spojených státech.

Republika Sacha leží z poloviny za severním polárním kruhem a nachází se v ní nejchladnější oblast celé Sibíře (okolí Ojmjakuonu), ale kultura Jakutů prozrazuje jižní původ. Jejich etnogeneze probíhala jihozápadně od Bajkalu a podílely se na ní hunské kmeny Xiongnu i skytské skupiny,<sup>152</sup> od 6. stol. po Kr. zejména turkický kmenový svaz Kurykanů. Počátkem 2. tisíciletí migrovali podél Leny a jejích přítoků na sever, ve více vlnách. Během migrace probíhala intenzivní kulturní výměna i asimilace mongolských, jukagirských a tunguzských kmenů.<sup>153</sup> Ti všichni se podíleli na etnogenezi dnešních Jakutů, což odráží i jakutština, turkický jazyk s archaickým hláskoslovím, jehož lexikum obsahuje asi 40 % tunguzských a mongolských výpůjček. Předpokládá se, že migrace na sever i etnogeneze Jakutů byly ukončeny ve 14. století.

---

<sup>152</sup> Aleksejev – Romanova – Sokolova 2013, 49–53.

<sup>153</sup> Aleksejev – Romanova – Sokolova 2013, 57–61.

V rodové společnosti měli do počátku 20. stol. hlavní slovo náčelníci *tojoni* a samozřejmě šamani. I přes ovlivnění pravoslavným a pozdější snahy sovětských úřadů se šamanismus udržel a po rozpadu Sovětského svazu dochází k jeho obnově, částečně pod vlivem „západní“ esoteriky.<sup>154</sup> Úzký vztah k šamanství má barvitá mytologie a orální tradice, jejíž nejznámější součástí jsou hrdinské eposy *oloncho*, chráněné od roku 2005 organizací UNESCO.<sup>155</sup>

Tradiční kultura Jakutů je založena na pastevectví koní (jakutský pony) a skotu, v nejsevernějších oblastech pod tunguzským vlivem převládá chov sobů.<sup>156</sup> Mezi další zdroje potravy patří rybolov a sběr planě rostoucích rostlin, méně lov. Po příchodu Rusů se místy objevuje zemědělství (pěstování prosa, ječmene, brambor). Základem tradiční potravy byly mléčné výrobky a plané rostliny (včetně lýka borovic a modřínů), v zimním období též maso a ryby.<sup>157</sup>

Kůň má nezastupitelné místo v hmotné i duchovní kultuře. Je spojen s božstvy a šamany, řezba koňské hlavy tvoří ornament s ochrannou funkcí, metličky *dejbiir* a praporky *salama* z žíní jsou atributy šamanských rituálů i tradičních tanců, kumys připravený z jeho mléka je sakrální nápoj.

Zimní obydlí Jakutů byl *balagan*, zahloubený dům ze dřeva, hlíny a drnů, vybavený komínem a slídovými okénky. Letní obydlí *uraha* je stan potažený březovou kůrou. Ve 20. stol. ale převládaly domy ruského typu. Od 19. století se jakutská kultura přizpůsobuje vlivu Rusů, objevuje se obchod, školství, pravoslavná misie, od 20. století pracuje mnoho Jakutů v průmyslu, zvláště těžebním, jejich území je bohaté na zlato i diamanty. Po roce 1945 dochází ke stěhování populace do měst. Téměř všichni Jakuti jsou bilingvní, ovládají ruštinu i jakutštinu, oba jazyky mají v Republice Sacha rovnocenné postavení. Vitalitu jakutštiny

---

<sup>154</sup> Reid 2004, 19–21, 138; Aleksejev – Romanova – Sokolova 2013, 367–376.

<sup>155</sup> Gogolev – Burcev 2012, 4–8.

<sup>156</sup> Aleksejev – Romanova – Sokolova 2013, 141–146, 157.

<sup>157</sup> Aleksejev – Romanova – Sokolova 2013, 102–104.

jasně dokazuje i fakt, že asimiluje sousední jazyky, jako je evenština a jukagirské dialekty.<sup>158</sup>

## Proč právě Jakuti?

Je nasnadě, že sovětské období nebylo pro Jakuty a jejich kulturu snadné. Zakladatel jakutské literatury Aleksej Kulakovskij zemřel roku 1926 uštván Čekou a tři průkopníci jakutské literatury a vědy, Gavril Ksenofontov, Michail Ammosov a Platon Slepcev-Ojunksij, padli za oběť stalinskému teroru v letech 1938–1939.<sup>159</sup> Obdobně jako vznikající inteligence byli pronásledováni stalinským režimem i šamani. Jediný starodávný rituál, který mohl být slaven bez obav z perzekuce, byl v této době *Yhyach*, oslava letního slunovratu, pokládána za nevinný folklórní zvyk, asi jako u nás po roce 1948 masopust nebo stavění májky.

Podobně jako uvedené zvyky naší lidové kultury, také *Yhyach* kořeně hluboko v minulosti a jeho význam pro komunitu, vazby na mytologii i duchovní rozměr přesahují hranice folklóru. Oproti slavnostem v lidové kultuře českých zemí tu však existují dva podstatné rozdíly. Zatímco zvyky na českém či moravském venkově jsou rozloženy v průběhu celého kalendářního roku, stojí *Yhyach* svým významem v jakutské kultuře osamocené. To posiluje jeho kulturní význam i intenzivní prožívání účastníky. Druhým rozdílem je značný vliv křesťanství i na ty nejarchaičtější české a moravské výroční obyčeje. Přes svůj archaický původ byly během celého tisíciletí podstatně ovlivněny křesťanstvím, stejně jako jinde v Evropě. Podobně byl i duchovní svět turkických i mongolských etnik Střední a Východní Asie ovlivněn islámem či buddhismem. V případě Jakutů století povrchní pravoslavné misie a následující sovětské období nedokázaly podstatněji změnit podobu slavnosti ani rozrušit její duchovní pozadí.

---

<sup>158</sup> Reid 2004, 143.

<sup>159</sup> Reid 2004, 135.

Poměrně početní Jakuti, udržující si vlastní jazyk i kulturní povědomí, jsou v odlišné situaci než malé komunity sousedních etnik (např. Evenů, Jukagirů, Čukčů), trvale vystavené asimilaci ruskou majoritou. To má za následek akulturaci, ale bez plnohodnotného zapojení do majoritní společnosti. Původní obyvatelé tak dosud, stejně jako v sovětském období, velmi často žijí na okraji ruských komunit, vystaveni chorobám, nezaměstnanosti, alkoholismu a kriminalitě.<sup>160</sup> V takovém prostředí není pro tradice místo a příslušníci mladé generace se identifikují spíše s ruskou majoritou. Takovou situaci vidíme ve Spojených státech, kde si početnější původní etnika jako Navahové a Čerokíové uchovala více prvků tradiční materiální, jazykové a duchovní kultury než méně početné skupiny.

## Slavnost *Yhyach* – sakrální čas a prostor

Jakutské slovo *Yhyach*, v ruské transkripci *Ysyach* (*Ысыях*), je odvozeno od slovesa *yhy-* „kropit, skrápět“ a narází na ústřední rituál, kdy šaman či pořadatel slavnosti skrápí půdu, oheň, domácí zvířata i lidi kumysem. Tomuto vyvrcholení obřadu, symbolickému oplodnění, předchází celá řada sakrálních i profánních úkonů a další po něm následují. Datem konání slavnosti je letní slunovrat, tj. 21. červen, oslavy v jednotlivých komunitách zahrnují dobu od konce května po počátek července.<sup>161</sup> Je to období, kdy z přírody mizí zbytky sněhu, většina rostlin kvete, vrcholí hnízdění ptáků a laktace domácích zvířat. Komáři a další bodavý hmyz ještě nejsou na vrcholu aktivity, což spolu s bílými nocemi činí z června v očích Jakutů nejkrásnější část roku. Po ukončení slavnosti následuje období sečení trávy a sušení sena, nezbytné pro udržení koní a skotu během dlouhé sibiřské zimy.<sup>162</sup>

Místem slavení *Yhyachu* je rovinatá louka *alaas*, symbol životního prostředí Jakutů a jejich stád. Tam se vytyčí sakrální

---

<sup>160</sup> Reid 2004, 68–69, 191–193.

<sup>161</sup> Aleksejev – Romanova – Sokolova 2013, 247.

<sup>162</sup> Aleksejev – Romanova – Sokolova 2013, 246, 248.

prostor *tühülge*, kde najdeme stavbu kostry letního stanu *uraha* z kůlů a prutů, ale bez pokrytí kůrou. V tomto stanu je uloženo obřadní náčiní, hlavně kožené měchy *simiir* a sudy *siri uhut* z kůže či březové kůry, v nichž kvasí kumys. Provádí se zde úlitby božstvům nebes.<sup>163</sup> Na východní straně *tühülge* stojí vyřezávané sloupy k uvazování koní – *serge*, jeden až čtyři. Patří k nim i *aar bagach*, kůl ve tvaru trojzubce, symbolizující světový strom Aar Luuk Maas, propojující tři světy mytologického kosmu. Kolem kůlů se otáčí kruh tanečníků při posvátném tanci *ohouchaj*. Poblíž kůlů se nachází ohniště, kde se při ústředním obřadu rozžihá nový oheň a provádí kropení kumysem – obojí je symbolem obnovy.<sup>164</sup> Rituální prostor je ohrazen plotem *čečir* z mladých bříz (rostlých nebo uřezaných a zaražených do země) a vstupuje se do něj dřevěnou branou, podobnou branám *torii* u šintoistických svatyní v Japonsku. Brána, sloupy i plot jsou ozdobeny šňůrami ověšenými střapci z koňských žíní – *salama*. Nachází se zde i *tabyk*, dřevěný rám, na němž je vypnuta celá zvířecí kůže. Je to bicí hudební nástroj, jehož hluboký zvuk svolává účastníky rituálu. Tutéž funkci mají *küpsüür*, úderová břevna zavěšená vertikálně nebo horizontálně na stojanu. Tanec *ohuochaj* doprovázejí hráči na nejoblíbenější jakutský hudební nástroj *chomus* – brumle.

## Rituální aspekt slavnosti *Yhyach*

Nejposvátnější částí slavnosti je její zahájení, prováděné o půlnoci letního slunovratu (o půlnoci před zvoleným dnem nového roku). Vede ho šaman, a to muž – *ojun* či žena – *udagan*. Jde o „bílého šamana“, *ajyy ojun*, který zajišťuje komunikaci s příznivými duchy a božstvy, rituály plodnosti, věštění, na rozdíl od „černých šamanů“, *abaahy ojun*, kteří usmírují nebo přemáhají demony *abaahy*, léčí a mohou přinášet zvířecí oběti.

Šaman zažihá nový oheň, symbol obnovy. Je zvykem uhasit starý oheň v domácích ohništích a přinášet domů tento

<sup>163</sup> Aleksejev – Romanova – Sokolova 2013, 250.

<sup>164</sup> Aleksejev – Romanova – Sokolova 2013, 252.

posvátný oheň. Šaman provádí i kropení kumysem, viz i název svátku. Úkolem šamana je *algys* – seslání štěstí a přízně božstev na účastníky rituálu, lidi i domácí zvířata, potažmo celou přírodu. Lidé přitom provádějí rukama pohyby přitahování, nabírání *urujdaan ylyy* „přitahování štěstí“, symbolicky štěstím „polévají“ své děti a zvířata, hlavně koně.<sup>165</sup> Doprovázejí to výkřiky *Uruj* a *Ajchal*. Následuje tanec s poháry, při němž, stejně jako při udílení *algysu*, šamana doprovází devět hochů a osm nebo deset dívek – mužská čísla jsou lichá a ženská sudá. Uspořádají obrazec klínu, na jehož špici stojí šaman, podupávají a volají *Ham hat* (jako by pobízeli koně) nebo *Uruj ajchal*. Při tanci mladí lidé drží dřevěné poháry *čorony* s kumysem, šaman dalším *algysem* žehná kumys. Tanec dívek a chlapců v klínovité formaci se jmenuje *bytyy* „dupavý“ a tančí se i při jiných obřadech, nejen s poháry, ale též s *dejbiir*, oháňkami proti hmyzu z bílých žíní. Všichni mají oděvy z bílých kožešin a čepice se stojícíma „ušima“.<sup>166</sup> Je zde patrna symbolika posvátného koně a jeřába. Šaman oslovuje chlapce jako *turujatar* „jeřábi popelaví (*Grus grus*)“ a dívky jako *kytalyklyr* „jeřábi bílí (*Grus leucogeranus*)“. Klínová formace napodobuje táhnoucí hejno jeřábů, poslu nebeských duchů *ajyy*; přilet jeřábů je symbol jara a spojení s ideální jižní zemí předků, „kde nemrzne, kde kukačky po celou zimu kukají a jeřábi v zimě neodlétají“.<sup>167</sup> Koně zase připomíná podupávání, kostýmy, oháňky *dejbiir* i kumys z kobyliho mléka. Šamanův buben potažený koňskou kůží je pojímán jako létající kůň, na němž šaman jede do jiných světů.

Po zahájení přijde na řadu pití kumysu, který roznáší pořadatel slavnosti (v minulosti často *tojon*), někdy i šaman. Lidé sedí v kruhu, muži a ženy proti sobě. Toto sezení se nazývá *tobürüon*, všichni upijí z velkého poháru, který je postupně doléván. Rty se nemají dotknout poháru ani nápoje. Přestává platit hierarchie, kruh je symbolem rovnosti, „*tojon* obsluhuje

---

<sup>165</sup> Aleksejev – Romanova – Sokolova 2013, 250–252.

<sup>166</sup> Aleksejev – Romanova – Sokolova 2013, 416–417.

<sup>167</sup> Oyunski 2013, 22, 47–48.

i posledního honáka“.<sup>168</sup> Lidé, nehledě na společenské postavení, si mají obléci „to nejhezčí, co seženou“. Slavnostní oděvy se dědily a dbalo se na to, aby se neobnosily, půjčování slavnostních oděvů je rozšířené dodnes. Ženy jsou ozdobeny stříbrnými náramky, medailony, pektorály i čelenkami, kožešinami ze sobolů, bobrů, rosomáků a černých lišek. Naproti tomu všední oděv se zhotovuje spíše z telecích, sobích a zaječích kožešin.

Dále je na řadě tanec *ohuochaj*, tančí se společně v kruhu, muži a ženy promíseně, drží se za ruce. Je to pozdravení slunci, tanec v kruhu má napodobovat putování slunce nad obzorem. V minulosti se tančil i několik hodin v kuse. Tančí se kolem sloupů *serge* nebo *aar bagach*, tanec je doprovázen zpěvem a jásavými výkřiky. Má tři fáze. První z nich je *sagalaahyn* neboli *üngküü* „dělání poklon“ (nejstarší zprávy z 18. století pod názvem *üngküü* chybně uvádějí celý tanec).<sup>169</sup> Skládá se z hlubokých poklon a pomalého pohybu v kruhu, což má navodit uklidnění, vzdát úctu božstvům a Zemi. Druhá fáze *ajan* „putování“ či *chaamyy üngküü* (*chaamyy* „kráčení“), zahrnující obcházení posvátného místa ve směru chodu slunce (hodinových ručiček), je nejdelší částí tance. Vzhledem k tomu, že *aar bagach* představuje Strom světa, nabízí se srovnání s obcházením posvátných hor v mongolské a burjatské či tibetské tradici.<sup>170</sup> Tam, ať se jedná o pouti šamanské nebo buddhistické, představuje hora symbol hory Méru, světové osy, *axis mundi*. Třetí část tance, *degeren yrya* „pohyb těla v rytmu skákání“ neboli *kötüü* „let“, navazuje na předchozí obcházení synchronizovaným pohybem rukou a nohou. Spojené ruce se zvedají do výšky, tanečníci se pohybují poskoky, ve směru chodu Slunce. Tato část má extatický charakter, v účastnících má vyvolat změněný stav vědomí, pocit letu vzhůru, do Nebeského světa.<sup>171</sup> Tři fáze tance mají vztah ke třem světům mytologického univerza a souvisejí úzce s šamanskými tanci, kdy šaman v doprovodu bubnování vstupuje do

<sup>168</sup> Aleksejev – Romanova – Sokolova 2013, 255.

<sup>169</sup> Aleksejev – Romanova – Sokolova 2013, 414.

<sup>170</sup> Aleksejev – Romanova – Sokolova 2013, 415.

<sup>171</sup> Aleksejev – Romanova – Sokolova 2013, 415–416.

změněného stavu vědomí a letí do jiných světů. Buben je líčen jako kuň, nesoucí šamana na hřbetě, bubnování je pohánění bičíkem nebo cval kopyt. V šamanství Evenků a Evenů je buben ztotožněn se sobem.<sup>172</sup>

Na *Yhyachu* provádí šaman nebo vážený host věštění *tüerech*. Slouží k němu velká dřevěná lžíce či naběračka *ytyk chamyjach* se třemi prohlubněmi. Šaman ji hází do trávy a sleduje, jak dopadne. Příznivým znamením je dopad dolů dnem a vzhůru miskovitou částí. Pokud lžíce dopadne jinak, je to varovné znamení a šaman má příležitost vytknout členům komunity chyby z předchozího roku. Poté věštbu opakuje, dokud lžíce „nesedí správně“.<sup>173</sup> Je to způsob, jak modelovat společenský život komunity. Na současných slavnostech už věštba není pravidlem. V eposu *oloncho* šamanka nebo božstvo země a stromů *Aan Alachčyn* takto věští hrdinovi, který se vydává na válečnou stezku.<sup>174</sup>

## **Yhyach a jakutská mytologie**

Ústředním pojmem jakutského šamanství a s ním související mytologie je představa tří světů: *Allaraa Dojduu* „Podzemního světa“ osídleného démony, *Orto Dojduu* „Středního světa“ osídleného zvířaty, lidmi a pozemskými duchy a *Üöhe Dojduu* „Nebeského světa“, obydleného příznivými božstvy i některými démony. Démoni *abaahy* „ničitelé“ působí nemoci, bouře a náhlé změny počasí, jsou také spojováni s mrazem. V eposech *oloncho* mají vzhled obrů či skřetů nadaných velkou magickou mocí, kteří loví a požírají lidi. Přinášejí se jim krvavé oběti *kerech*, v současnosti zcela výjimečně. Démonům války v podobě krkavců *Ilbis Kyyha* a *Ohol Uola* se nabízely po bojích části těl zabitých nepřátel, což údajně prováděli i jakutští odstřelovači za druhé světové války. Pozemní duchové *ičči* jsou spíše kladní, v případě neúcty mohou i škodit. Symbolizují různé jevy jako

---

<sup>172</sup> Vitebsky 2010, 24–25.

<sup>173</sup> Aleksejev – Romanova – Sokolova 2013, 254–255.

<sup>174</sup> Oyunski 2013, 115–117.



oheň, vodu, mráz, les, chrání zvířata a rostliny i obydlí. Nebeští duchové *ajyy* „aktivně tvůrčí“ jsou přízniví a *Yhyach* je zasvěcen hlavně jim. Přijímají jen nekrvavé oběti, tj. mléčné úlitby a zasvěcení živých koní. Obojí se nazývá *ytyk* „učinit posvátným“. Zasvěcení koně božstvu, jímž většinou je *Ürün Aar Tojon* „Bílý posvátný náčelník“, nejstarší a nejvyšší *ajyy*, vyžaduje zdravého hřebce, světlého či *dagyl* „okřídleného“, tj. s bílými plotnami na plecích. Ten je věnován božstvu a získá status posvátného zvířete, nelze ho zabít ani prodat, nekrotí se k jízdě, ale běžně slouží jako plemeník. Po smrti bývá pohřben jako člověk, dříve v nadzemním pohřebním lešení *arangas*.<sup>175</sup>

V písních, zpívaných při *Yhyachu*, zaznívají odkazy na šamanství a mytologii. V improvizovaných písních k tanci *ohuochai* zaznívají slova *kün* „slunce“, *ergien* „pohyb v kruhu“, *ergiji* „otáčení“. Písně doprovázející *algys* vyjadřují přání duchovního a materiálního blaha, prosby k bohům se mísí s etickými naučeními pro život v komunitě. „Devíti pokolením dejte blažený život, aspoň osmi pokolením dejte neochvějně štěstí, aspoň sedmi pokolením neubývající hojnost!“ prosí šaman božstva *ajyy*. Pobízí také lidi k činnosti: „Dávejte jíst hladovým, ohrožené zachraňte, nemocným buďte matkami a zraněným otci, ať se u vás mají jako děti v kolébkách.“ Etické chování přechází v příslib šťastného života: „Jako děti v kolébce dané *Ajyyhyt* (bohyně porodu a lásky) nestrádejte nepohodou, ať jsou vaše stáda zdravá a množí se, jen žijte šťastně, přátelé s přáteli, hleďte na sebe ze sluneční strany.“<sup>176</sup>

## Profánní stránka slavnosti *Yhyach*

Po skončení rituálů a částečně i souběžně s nimi probíhají další složky slavnosti, které zahrnují sportovní hry a posléze bohaté jídlo. Sportovní hry i jídlo také mají určitý sakrální rozměr. Sporty představují kulturní dědictví, spojující *Jakuty* s ostatními *turkickými* i *mongolskými* etniky. Zápas *chapsagai*, koňské

<sup>175</sup> Aleksejev – Romanova – Sokolova 2013, 301.

<sup>176</sup> Aleksejev – Romanova – Sokolova 2013, 255.

dostihy i lukostřelba se objevují na jakutském *Yhyachu*, ale také na mongolském a burjatském *Nádamu*, u Kazachů, Kyrgyzů či Ujgurů. Zápas dvou silných mužů, kteří se drží za lopatky a snaží se jeden druhého povalit, je znám od Turecka až po povodí Amuru a příbuzné je mu i japonské *sumó*. U Jakutů je doložen zápas chlapce v světlém oděvu, jenž představoval nový, rodící se rok, se starším mužem v oděvu z tmavé kožešiny, představujícím starý, odcházející rok. Výhra chlapce byla příznivým znamením, vítěz ale měl za úkol připravit pohostění divákům.<sup>177</sup>

Další jakutský sport – soutěže ve skocích – je typický pro severní Sibiř. Jukagirové, Evenkové, čukotsko-kamčatská etnika i Inuité závodí ve skocích do dálky a přeskoků přes sáně, Inuité a Čukčové znají i koženou trampolínu. Jakutský závod ve skoku se nazývá *kylyy*, skáče se po jedné noze ze značky na značku. Značky, většinou z proutí, tvoří dráhu, již musejí závodníci jeden po druhém překonat. Důležitá je plynulost, elegance pohybu a přesnost, přešlap skokana vyřazuje. Takto závodí muži, zatímco dívky obdobně závodí ve skocích ze značky na značku snožmo. Tato hra se nazývá *kuobachtyy* „zaječí skok“. Soutěže ve skoku, lukostřelba i zápas jsou určitý dialog s budoucností. Výhra závodu na počátku začínajícího roku měla přinést úspěch v následujícím roce, zatímco události z minulého roku tím byly překryty. Je to začátek nového cyklu.<sup>178</sup>

Stejná myšlenka je přítomna i při hodování. Dobré jídlo prvního dne v roce má navodit atmosféru dostatku po celý rok, včetně krizového zimního období. V souvislosti s jídlem nejde o nadbytek, ale o přežití dlouhé a tuhé zimy. Na *Yhyachu* se podávají tradiční jakutská jídla: ryby vařené či smažené na másle, různé druhy vařeného masa, jelita plněná směsí krve, loje a smetany, či jídla z planých rostlin, jako jsou lesní jahody, popřípadě jiné bobule, kořínky a oddenky např. mochny, krvavce, šmelu okolíčnatého, stonky bolševníku, listy šťovíku, lýko borovic a modřínů vařené v podmáslí s masem

<sup>177</sup> Aleksejev – Romanova – Sokolova 2013, 252–253.

<sup>178</sup> Aleksejev – Romanova – Sokolova 2013, 253.

či rybou.<sup>179</sup> V 19. století Jakuti převzali od Rusů i jídla z obilí, jako krupičná kaše politá rozpuštěným máslem – *salamat* nebo lívance z mouky a kyselé smetany – *alaady*.<sup>180</sup>

Nejdůležitější součástí tradiční stravy, která má zároveň vazby na šamanství a mytologii, jsou ale mléčné výrobky. Na *Yhyachu* jsou velmi bohatě zastoupeny v nejrůznějších podobách – čerstvé kravské mléko, sladká i zakysaná smetana, kvašený kobydí kumys a kravský *byyrypach*, krémovitý tvaroh *suorat*, tvarohový sýr *iedegei*, rozpuštěné máslo, podmásí *tar*, syrovátka *ymdaan*, mléčný krém s rozpuštěným máslem podávaný zastudena *čochoon* nebo zatepla – *köbüör*, smetanový jogurt *chajach* nebo šlehačka s lesními plody *küörčech*.<sup>181</sup> Své názvy má i nádobí, užívané při přípravě a servírování mléčných pokrmů. *Čoron* je ozdobný džbánec na kumys, *kytach* je díže na máslo, *simiir* je uzavřený kožený měch na kvašení kumysu, *bülüür* je měchačka k míchání kvasícího kumysu, *siri uhut* je kožená nádoba, z níž se kumys rozlévá naběračkou *chamyjach* do *čoronů*, *chollogosach* je soudek z březové kůry na podmásí, *uruu chamyjaga* je velká lžice nebo naběračka k polévání kaše rozpuštěným máslem, *ytyk* (zároveň znamená „posvátný“) je kvedlačka na šlehání šlehačky a stloukání másla. A to zdaleka nejsou všechny druhy tradičního nádobí!<sup>182</sup>

Proces výroby kumysu u Jakutů probíhá velmi podobně, jako to popsal před 2500 lety Hérodotos u Skytů. Měchačka *bülüür* shodná s dnešními jakutskými exempláři byla nalezena v mohylách skytsko-sakské Pazyrycké kultury z posledních staletí př. Kr. a totéž platí i pro džbánky *čoron*.<sup>183</sup> Na skytské a obecně indoevropské umění upomíná i motiv dvou koňských hlav, hledících do opačných směrů, který je přítomen na sloupech *serge* a *aar bagach*, ale i na rukojetích mužských holí. Naopak džbánky *čoron* často mají podstavec ve tvaru koňských nohou.

<sup>179</sup> Aleksejev – Romanova – Sokolova 2013, 208.

<sup>180</sup> Aleksejev – Romanova – Sokolova 2013, 161.

<sup>181</sup> Aleksejev – Romanova – Sokolova 2013, 206–207.

<sup>182</sup> Aleksejev – Romanova – Sokolova 2013, 209–211.

<sup>183</sup> Aleksejev – Romanova – Sokolova 2013, 51.

Při *Yhyachu* je dobře vidět, že jídlo, především mléčné výrobky, mají pro Jakuty velký duchovní význam. V jakutské mytologii včetně eposů *oloncho* hraje velkou roli kouzelná látka *ilge*. Toto slovo má více významů: „pohoda, přízeň“ nebo „energie, síla“.<sup>184</sup> V jakutské mytologii je to míza Světového stromu, jíž sama božstva nebo šamani umdlévajícím bojovníkům dodávají sílu, léčí všechna zranění a případně i křísí mrtvé. Eposy hovoří o *aragas ilge* „jasně žlutá *ilge*“ nebo *ürüing ilge* „bělostná *ilge*“. Tyto mytologické metafory vycházejí ze žlutého rozpuštěného másla a bílého kumysu.

Jakuti, ale i Kyrgyzové věří, že kobyly při dojení nemá být přivázaná a mělo by být přítomno její hříbě, protože stres dojené kobyly by nepříznivě ovlivnil kvalitu mléka. Kumys i jiné mléčné výrobky Jakuti vnímají jako živé bytosti. Je zvykem na konci sezóny dojení uschovat v chladu kus másla a usušit trochu kumysu. Následujícího jara, v době *Yhyachu*, se do nového másla přidá máslo loňské, čímž se máslo znovu zrodí, pokračuje jeho život. Obdobně je to s kumysem, kde sušený vzorek po přidání do čerstvého kobyliho mléka funguje jako živá kultura a umožní rychlé zkvašení. Při fermentaci mléka na kumys platí mnohá tabu. Nikdo nesmí křičet, hlasitě se smát, rámusit – stejně jako v domě, kde je novorozeně. Naopak je žádoucí zpívat písně a ukolébavky, které se zpívají malým dětem, aby kumys dobře vzešel.<sup>185</sup>

## Mýtus a historie

Je pravděpodobné, že již Siongnu (Asijští Hunové) ve 2. stol. př. n. l. slavili rituál velmi podobný jakutskému *Yhyachu*. Čínské prameny dynastie Han z roku 104 př. n. l. popisují výrobu kumysu: „Mají koně *tun* a berou jejich mléko, míchají ho a třesou (čínsky *tun*). Chuť má kyselou, ale pít je možno.“ O málo mladší čínské prameny hovoří o tom, že Xiongnu dojí kobyly a mlékem třesou (čínsky *tun*), proto se jejich koním říká koně *tun*. V čínských

<sup>184</sup> Oyunski 2013, 52.

<sup>185</sup> Aleksejev – Romanova – Sokolova 2013, 211–212.

glosách z 2. stol. n. l. je slovo *tun* přeloženo jako *kumys*.<sup>186</sup> Neexistuje žádné podobné turkické, mongolské ani tunguzské slovo pro dojení, mléko ani mléčné výrobky.<sup>187</sup> Jakutský slovník Eduarda Pekarského ale uvádí slovo *tunach* „hostina, pití kumysu, úlitba kumysem“ a *uluu tunach* „jarní mléko“. A co je ještě zajímavější, Chakasové, turkické etnikum od horního toku Jeniseje příbuzné s Jakuty, slaví na přelomu května a června slavnost *Tun*, oslavu kumysu a jeho obdoby z kravského mléka – *ajranu*. Zároveň je to oslava počátku laktace u kobyl a krav. Souvislost s *Yhyachem* je nasnadě.<sup>188</sup>

Jakutská tradice odvozuje slavnost *Yhyach* z mýtu o Ellejovi, kulturním hrdinovi a vůdci migrace z jižních oblastí zmítaných suchem, hladem a válkami. Jakutský spisovatel a folklorista Gavril Ksenofontov, oběť stalinských čistek roku 1938, sbíral verze mýtu o Ellejovi, dílo zvané *Ellejada* ale vyšlo až posmrtně.<sup>189</sup> Ellej je popsán jako kovář, řezbář, šaman i vůdce, putující na sever se svým otcem a skupinou uprchlíků. Při plavbě po Leně v odlescích hladiny vidí domy s ohradami, dojení kobyl a nádoby na kumys – *simiir*, *siri uhut* a *čoron*. Podle zjevení pak vyrobí nádoby a postaví zimní usedlost.<sup>190</sup> Ellej se stává sluhou starce jménem Baaj „boháč“ Omogoj, jenž z jihu připlul už dřív. Boháč po třech letech dá Ellejovi na výběr ze dvou dcer. Omogoj miluje jen mladší a krásnou Ňuruldaan Kuo, jež má tvrdé srdce. Starší Syspej Sysach „Rozcuchaný cop“ není hezká, ale Elleje miluje, je šikovná a silná. Ellej si vybere starší dívku, za což ho Omogoj a žárlivá sestra proklejí. Ellej pak oslavuje první *Yhyach*, jímž obnoví porušenou harmonii, tvoří nový začátek a sesílá na sebe i tchána *algys* – přízeň nebeských božstev *ajyy*.<sup>191</sup> Omogoj božstva *Ajyy* neuctíval, ale obětoval jen démonům *abaahy*, aby odvrátil jejich zlobu. Nyní se mu začne dařit mnohem lépe. Ellej plní roli duchovního učitele. Mýtus

<sup>186</sup> Aleksejev – Romanova – Sokolova 2013, 53.

<sup>187</sup> Pekarskij 1928, 2815.

<sup>188</sup> Aleksejev – Romanova – Sokolova 2013, 53.

<sup>189</sup> Xenofontov 2001, 16.

<sup>190</sup> Aleksejev – Romanova – Sokolova 2013, 60.

<sup>191</sup> Aleksejev – Romanova – Sokolova 2013, 378–379.

má historické jádro, ale prolíná se s eposy *oloncho*, kde bývá s Ellejem ztotožněn *Er Sogotoch*, synovec nebeského hrdiny Ňurguna Bootura.

Mýtus o Ellejovi je při *Yhyachu* zpřítomněn ve formě rituálů, ale i tradičních sportů a pokrmů. Jedná se o dobu setkávání rodinných příslušníků, bohatého jídla, tanců, rituálů a odpočinku před náročným letním obdobím senoseče a sběru lesních plodů. Během 20. století byl *Yhyach* sovětskými úřady většinou tolerován. V době vrcholící Stalinovy hrůzovlády během let 1937–1940 byly projevy „jakutského nacionalismu“ potlačovány. Po Stalinově smrti byl *Yhyach* vnímán jako folklórní oslava, šamanské prvky obřadu byly spíš ignorovány než potírány. Roku 1991 se po vyhlášení Federativní republiky Sacha stal *Yhyach* státním svátkem se dvěma dny volna. Největší obřad se každoročně koná v lokalitě Us Chatyng „Tři břízy“ asi 14 km od města Jakutsk. Je to místo, kde Ellej podle tradice konal vůbec první *Yhyach*.<sup>192</sup>

Slavnost *Yhyach* patří mezi ústřední body jakutské kultury. Poukazuje na samotný základ lidské existence, na jedné straně formou upevňování soudržnosti a solidarity uvnitř lidského společenství a na straně druhé poukazem na harmonický vztah lidské společnosti ke zvířatům, stromům i silám kosmu a přírody, personifikovaným v postavách božstev *ajyy*. Přejme Jakutům, aby si tento krásný obyčej udrželi i do budoucna. Pevně věřím, že jejich tradiční kultura, jejímž je *Yhyach* niterným vyjádřením, prokáže stejnou rezistenci vůči globalizaci a nástrahám moderní doby, jakou prokázala v průběhu posledních tří staletí, včetně nejtemnějšího období Stalinova teroru. A rovněž bych si přál, aby se příklad Jakutů a jejich přežívajících tradic stal inspirací pro mnoho dalších, vesměs méně početných etnik Sibiře, jejichž kultury nedokázaly bouřlivým dvacátým stoletím projít tak hladce.

---

<sup>192</sup> Aleksejev – Romanova – Sokolova 2013, 257.

## Summary

This article is focused on a description and both anthropological and historical analysis of the Yhyakh, the famous annual festival of the Sakha (Yakut) people of the Northeast Siberia. Our analysis notices both the mythological and religious aspects (and their relationships with the Sakha shamanism), but also cultural relationships between the festival and the traditional Sakha society. Our analysis reflects differences between ancient and modern variants of the festival and shows some connections with religious festivals in ancient pre-islamic Turkic culture of the Central Asia. The last part of the article focuses on the non-religious aspects of the Yhyakh, including traditional games, meals and drinks, typical for the Yakut culture and performed at the Yhyakh festival.

## Literatura

- Aleksejev, Nikolaj A., Jelena N. Romanova a Zoja P. Sokolova. 2013. *Jakuty Sacha*. Moskva: Nauka.
- Gogolev, Anatolij P. a Anatolij A. Burcev. 2012. *Jakutskoje oloncho v kontekste mifologii i epičeskoj poezii narodov Jevrazii*. Jakutsk: Sfera.
- Oyunski, Platon 2013. *Olonkho Nurgun Bootur the Swift*. Folkestone: Renaissance Books.
- Pekarskij, Eduard K. 1928. *Slovar' jakutskogo jazyka*. Moskva – Leningrad: AN SSSR.
- Reid, Anna. 2004. *Šamanův plášť*. Praha: BB/art.
- Vitebsky, Piers. 2010. *Sobí lidé*. Praha: SLON.
- Xenofontov, Gavril. 2001. *Sibiřští šamani a jejich ústní tradice*. Praha: Argo.



# ČÍNSKÝ BUDDHISMUS VE VÍDNI: ETNOGRAFIE CHRÁMU A KOMUNITY FO GUANG SHAN<sup>193</sup>

**Martin Špirk**

*Ústav religionistiky, Filosofická fakulta,  
Masarykova universita, Brno*

## Úvod

Jistě pro mnohé není novinkou, že v posledních dekádách moderní, globální společnosti začaly specifické buddhistické náboženské tradice pronikat ze své domoviny do nových lokalit a šířit pomocí různých aktivit svoji kulturu, nauku a světonázor. Tato často „nová náboženská hnutí“<sup>194</sup> staví v západním světě chrámy, vyučují a propagují buddhistickou víru a ve větší či menší míře se podílejí na společenských a charitativních akcích. V neposlední řadě také uplatňují strategie, kterými se snaží získat do svých řad příznivce z míst, kam expandují, tudíž příslušníky států, kteří mají často naprosto odlišné sociálně kulturní zázemí.<sup>195</sup> V tomto příspěvku se zaměřím na představení vlastního výzkumu, který se týká konkrétního případu řádu Fo Guang Shan (FGS) ve Vídni. Etnografie chrámu, komunity a analýza materiální kultury a strategií sebe prezentace umožňuje, jak se domnívám, alespoň z jisté části nahlédnout do života a prostředí tchajwansko-čínského řádu, který se snaží zakořenit v evropském prostředí, a zodpovědět si výzkumné otázky po

---

<sup>193</sup> Následující text vznikl v rámci projektu specifického výzkumu NOVYMHIR – Nové výzkumné metody v historické religionistice (MUNI/A/0819/2017), řešeného Ústavem religionistiky FF MU v roce 2018.

<sup>194</sup> S termínem *nové náboženské hnutí* pracuji s důrazem na časové období institucionalizace dané skupiny, k problematice viz Václavík 2014.

<sup>195</sup> K tématu buddhistických misí viz např. Learman (ed.) 2005.

úspěšnosti či neúspěšnosti strategií, kterými se snaží FGS ve Vídni lákat nové členy do svých řad.

Nejprve se věnuji teoreticko-metodologickým základům výzkumu a zmíním dva specifické koncepty, se kterými pracuji nejen při obecném přístupu k datům a práci v terénu, ale také při následné analýze dat. Ve druhé části přiblížím samotný zdroj těchto dat, velmi obecně tedy buddhistický řád FGS a chrám, ve kterém jsem se po dobu jednoho měsíce (listopad 2017) denně pohyboval. Třetí část je vyhrazena komunitě a předběžným výsledkům analýz a interpretaci získaných dat, vyplývajících ze zúčastněného pozorování, vlastní reflexivity a narativních a polostrukturovaných rozhovorů s představenou mniškou chrámu a těmi členy, kteří pocházejí z jiného sociálně kulturního zázemí, než zmíněný řád i majoritní většina komunity.

## Náboženská materiální kultura a diskurzivní analýza institucí

### Analýza náboženské materiální kultury (studium náboženské materiální kultury jako přístup pro studium náboženství)<sup>196</sup>

Tento koncept studuje náboženství nikoli jako systém idejí nebo norem. Předmětem analýz jsou prožitky a emoce, místa, rituály a artefakty, které jsou propojené s každodenním žitým náboženstvím. Teoretici tohoto přístupu spatřují v náboženství a víře intuitivní, nekonzistentní a adaptivní fenomén, který emerguje a je prostoupen jistými praktikami, věcmi a pocity, jež tvarují jak jedince, tak komunity v průběhu času. Náboženství tak ani nemusí vyžadovat či obsahovat určitá přesvědčení, vždy ale zahrnuje jisté materiální formy. Výzkumník akcentuje analýzu těchto materiálních forem, toho, co „věřící“ vnímá, co

---

<sup>196</sup> Velkou inspirací a teoretickým guru je mi zde David Morgan (viz např. Morgan 2000; 2005; 2010; 2012) a kolektiv autorů, pohybující se kolem sborníku *Religion and Material Culture* (Morgan (ed.) 2010) a periodika *Material Religion: The Journal of Objects, Art and Belief* (pro „manifest“ časopisu viz Meyer et al. 2010).

dělá (buď spontánně, nebo dle předepsané ceremonie), jak tráví čas, organizuje prostor, jaké předměty využívá, jaká zobrazení ho obklopují, jak zachází s vlastním tělem nebo jak ho zdobí. Výzkum je více zaměřen na to, co lidé dělají, kde, kdy a jak to dělají, než proč tyto věci dělají. Víra (náboženství) je pak spíše než stavem myslí tvořící aktivitou ve světě, praxí, kterou jsme si osvojili, zvykem cítit se jistě a ukotveně, který praktikujeme stále dokola.<sup>197</sup> Ve svém bádání jsem převzal jistá témata výzkumu materiální náboženské kultury, na která jsem posléze zaměřil nejen svá pozorování, ale také na jejich základě vybudoval polostrukturovaná interview.

Prvním námětem jsou *emoce, pocity a prožitky*. Základním axiomem je zde tvrzení, že emoce a pocity nejsou jen určitou „ozdobou“ vědomí, ale jeho neoddělitelnou součástí. Díky nim kódujeme vzpomínky a následně je zpětně vyvoláváme. Emoce se značně podílejí na procesu uvažování a rozhodování, jsou neoddělitelné od idejí dobra a zla, spojují lidi do komunit skrze různé kolektivní rituály a přemostují veřejné se soukromým.<sup>198</sup>

Dalším námětem jsou *věci, artefakty*, se kterými věřící ve svém každodenním náboženském životě zacházejí, které je obklopují apod. Zde vycházím z axiomu, že tělo, mysl a věc nejsou oddělitelné. Věc jako taková má nejen fyzikální vlastnosti (váhu, tvar, velikost či barvu), nýbrž vstupuje taktéž do vztahů k ostatním objektům a k jejich umístění v prostoru, který obýváme. Důležitá je taktéž dynamika změny artefaktu a jeho významu, například ve vztahu k našemu tělu, tím myslím, zda vyvolává konkrétní věc pocit úcty, lhostejnosti, radosti, hrozby apod. Věc jako taková je tedy věcí sociální.<sup>199</sup>

Třetím tématem jsou *místa a prostor*. Obecně známým dělením bývá Eliadova či Durkheimova dichotomie prostoru na

---

<sup>197</sup> Morgan (ed.) 2010, xiii–17.

<sup>198</sup> Tyto myšlenky, které Morgan ve své argumentaci využívá, čerpá především z prací neurobiologa Antonia Damasia, viz Damasio 1994, 1999.

<sup>199</sup> Morgan (ed.) 2010, 70–71. Podobné názory najdeme třeba i u Bruno Latoura, viz Latour 2005.

posvátný a profánní.<sup>200</sup> Můžeme však namítat, že neexistuje něco jako esenciální profánní nebo posvátná místa. Lidé nejsou umístěni, ale povahu místa utvářejí v závislosti na kontextu a situaci. Místa rituálů nejsou nijak daná, musí se nalézt a osvojit. Proto na místě, kde například jistá část komunity nachází svůj chrám, jiná jej pouze vnímá jako místo setkávání či dějiště každotýdenního oběda.<sup>201</sup>

Posledním tématem je *performance a praxe*. Pod performancí si představme určitý typ sociální dramaturgie, kde hrajeme různé role v závislosti na situaci a kontextu. Poté můžeme vnímat i víru a uctívání nejen jako přijetí a potvrzování určitého učení, ale jako performanci sama sebe, sebe prezentaci před „posvátným, božským“ nejen na poli osobním, ale v zájmu participace i na poli kolektivním. A právě s performancí je úzce propojena naše běžná denní praxe, rutinní zvyky a jiné formy „kulturní práce“. Svými tělesnými praktikami, které si osvojujeme během života, tíhneme k určitému jednání.<sup>202</sup>

Na počátku příspěvku jsem zmínil, že se ve výzkumu zajímám i o strategie sebe prezentace buddhistického hnutí FGS. Posuňme se tedy k druhému konceptu a metodě, kterou ve svém bádání využívám.

## Diskurzivní analýza<sup>203</sup>

Specifikem této diskurzivní analýzy je, že se zabývá institucemi, které skrze produkci vizuálních materiálů šíří jisté vědění a moc. Tím pak tvarují návštěvníkům zkušenosti, pocity, chování a názory. Původně je tato metoda designovaná pro analýzu muzeí a galerií, domnívám se však, že ji lze upravit a použít i při zkoumání jiné instituce, v mém konkrétním příkladu chrámu FGS a potenciálních západních zájemců o tuto kulturu a náboženství.

<sup>200</sup> Viz Eliade 2006, Durkheim 2002.

<sup>201</sup> Toto vymezení se vůči Eliadovi viz Smith 1987.

<sup>202</sup> Zde zapojuje Morgan do svého konceptu názory Ervinga Goffmana (Goffman 1959) a Pierra Bourdieua (Bourdieu 1977), viz Morgan (ed.) 2010, 65–68.

<sup>203</sup> Pro čtenářovu přesnější představu, využívám tzv. diskurzivní analýzu II, kterou vymezila a popsala Gillian Rose, viz Rose 2016, 220–252.

Na základě analýzy předpisů, architektury, kaligrafií na stěnách, vyvěšených panelů či propagačních materiálů, taktéž na organizaci prostoru a samozřejmě diskurzích, které tato témata zahrnují, mohu posléze identifikovat, jaké formy znalostí převážně konstituují tuto instituci – tzv. *instituční aparát*. K tomu patří samozřejmě také analýza *technologií*, možných způsobů interakce nebo imerse příchozích, technologie uspořádání místností atd. Ve zkratce jde tedy o nalezení určitého efektu, který se snaží instituce produkovat a tvarovat tak zkušenosti, pocity, ale i politické nebo jiné soudy pozorujících návštěvníků. A zásadní je, zda se jí to daří, či nikoliv. U této metody a typu analýzy je pro mne samozřejmě zásadní možnost komparace, počítám tedy do budoucna s dalším terénním výzkumem a následným srovnáním strategií různých chrámů FGS v Evropě. Dosud jsem se věnoval teoreticko-metodologickému zasazení mého výzkumu, podívejme se teď na konkrétní datové zdroje, které ve své práci analyzuji.

## Řád a chrám

FGS je mezinárodní čínsko-tchajwanský buddhistický řád, jehož hlavní chrám můžeme nalézt na Tchaj-wanu poblíž města Kaohsiung. Založen byl roku 1967 Hsing Yunem, čínským mnichem, který se rozhodl nejen modernizovat čínský čchan (školu mahájánového buddhismu), ale také propagovat filozofický koncept tzv. humanistického buddhismu. Jak samotný řád hlásá, základními pilíři jsou propagace buddhistického učení přes různé kulturní aktivity komunity, podpora vzdělání, participace ve společnosti skrze charitativní programy a očišťování lidské mysli buddhistickou praxí.<sup>204</sup> Od svého založení vybudoval řád přes 200 různých chrámů po celém světě, university, galerie a také vlastní překladatelství a organizaci BLIA (Buddha's Light International Association). Mniši dosahují nejen nejvyšších stupňů na poli buddhistického „teologického“ vzdělání, někteří mají i tituly z prestižních světových univerzit. Za pozoruhodné

---

<sup>204</sup> Viz např. Mangian 2000, 8; Yifa 2007.

považuji to, že v řadách FGS nalezneme obrovské množství žen, často i ve vysokých pozicích řádové hierarchie, což je pro buddhistické sanghy dosti atypické.<sup>205</sup> Dalším specifikem je značný potenciál (nejen finanční), díky kterému řád expanduje a šíří čínskou kulturu po celém světě. Každé hlavní město západní Evropy má chrám FGS se svým představeným mnichem a komunitou, pařížský chrám se dokonce považuje za největší buddhistický chrám v Evropě. Expanze řádu a jeho globalizační strategie byly zdokumentovány v Americe, Austrálii a částečně v Africe,<sup>206</sup> můj výzkum je však zaměřen na komunitu evropskou (jak již bylo řečeno, především na ty členy, kteří pocházejí z jiného sociálně-kulturního prostředí než původně samotný řád), včetně strategií sebe prezentace jednotlivých chrámů v rámci daných regionů a jejich následná komparace.

Vídeňský chrám, ve kterém proběhl vlastní výzkum, byl vybudovaný roku 2004 a nachází se na Sechshauser Strasse. Budova byla speciálně navržena tak, aby symbolizovala meditující mnišku nebo mnicha zezadu, jedna část symbolizuje odkryté rameno, vlevo a uprostřed róbu a v centrální části se nachází hlavní svatyně, jež představuje Buddhu, ke kterému se mnich vnitřně obrací.<sup>207</sup> Při vstupu do chrámu projdete recepcí, vlevo najdete knihovnu a tzv. dharma shop, ve kterém jsou dostupné ke koupi všelijaké knihy, náramky, sošky, vonné tyčinky atp. Jak upozorňují i propagační materiály chrámu,<sup>208</sup> všechny čínské nápisy jsou přeloženy do němčiny, stejně tak i kaligrafie mistra Hsing Yuna, které visí v podstatě na každé zdi. Ty obsahují hesla jako např. „*Pozitivní myšlení a pracovitost!*“, „*Přemýšlejte o harmonii jako o pokladu!*“ nebo „*Následujte cestu uzdravení!*“. V prvním patře se nachází hlavní svatyně, které vévodí velká socha Buddhy Šákjamuniho a pamětní síň se sochou bódhisattvy Kšitigarbhy. Třetí patro je celé vyhrazeno meditační místnosti. Chrám má také rozsáhlé přízemí s velkou kuchyní, jídelnu

---

<sup>205</sup> Viz Lopez 2012, 198–199.

<sup>206</sup> Viz Chandler 2005.

<sup>207</sup> Fo Guang Shan Order Buddhist Temple 2014.

<sup>208</sup> Ibid.

a několika samostatnými místnostmi, které jsou využívány na semináře a konference. Celý komplex je doslova nabitý různými sochami, obrazy, kaligrafiemi a rituálními předměty, také je naprosto moderně vybaven, nasvícen a ozvučen, od plazmových televizí, přes možnost přenášení ceremonií online až po bezbariérový přístup do jakékoliv části chrámu.

## Komunita a první střípky výzkumu

V komunitě vídeňského FGS je přibližně 100 členů. Celý komplex i běh všech ceremonií spravuje jedna mniška, v době výzkumu to byla Venerable Chueh Yann.<sup>209</sup> Každou běžnou sobotu se komunita schází v chrámu, obvykle kolem půl čtvrté, proběhne ceremonie a následuje společná hostina. Samozřejmě jsou i specifické dny v roce, celé víkendy, které jsou od rána do večera zasvěceny rituálům, např. ceremonii Medicínského Buddha, Buddha Amitábhy atp. Během ceremonií se stojí (nebo klečí nebo dělají prostrace) v řadách před oltářem, jsou rozdány patřičné texty, které se za rytmického zvuku obřadního bubnu, gongu a dřevěné ryby pod vedením mnišky předčítají. Obsahem textů jsou vždy úvodní a uzavírací mantry a většinou specifická sůtra, vybraná podle okolností ceremonie, která nikdy není stejná a mění se v závislosti na tématu, období roku atp. Taktéž často probíhají obřady za zesnulé, kdy příbuzní spolu s mniškou a za recitace předem dané sůtry jdou pomalým krokem k pamětní síni, kde je proveden rituál zapálení vonné tyčinky a svíce. Recitace Amitábhova jména za chůze, kdy se všichni v zástupu a jako had proplétají mezi sedátky a obcházejí síň, se odehrává na každé ceremonii. Tento rituál souvisí s učením o tzv. čisté zemi,<sup>210</sup> podle něž každý, kdo přijímá útočiště u Buddha Amitháby

<sup>209</sup> Strategie FGS ve věci představených chrámů spočívá v tom, že každé 4 roky dochází k cirkulaci mnichů, údajně aby nedocházelo k přílišné připoutanosti představeného k dané komunitě. Také je faktem, že do evropských chrámů jsou dosazovány převážně ženy, neboť dle hlavního centra FGS na Tchaj-wanu, kam se jezdí každý mnich jednou ročně dovzdělávat, jsou ženy pro Evropany (ale i pro Američany a Australany) daleko přístupnější a důvěryhodnější než muži. Zdroj: Interview s Chueh Yann, představenou kláštera FGS Vídeň, Vídeň 29. 11. 2017.

<sup>210</sup> K tématu čisté země viz např. Williams 2017, 428–65.

recitací mantry „*Namo Amitofo*“, se po smrti zrodí v západní čisté zemi, tzv. Sukhávátí, a osvobodí se tak ze samsáry, cyklu znovuzrození. Mezi další činnosti, které komunita pořádá, alespoň dle svých vývěsek a plakátů, jsou kurzy jógy, semináře ohledně humanistického buddhismu nebo třídy meditace.

Nutno však říci, že tyto akce nejsou všem přístupné, nebo již neexistují. Rozhovory nad humanistickým buddhismem probíhají již pouze v čínštině a mezi čínsky mluvící komunitou, třídy meditace zcela zanikly. Představená chrámu vysvětluje situaci tím, že tzv. „západané“ stále někam cestují, za prací či vzděláním, a tak je pro ně obtížné v komunitě setrvat. Proto je jich v komunitě tak málo, a proto se vedou ceremonie jen v čínštině, stejně tak jako semináře. O třídy meditací nemá majoritní komunita zájem, a tak byly zrušeny.<sup>211</sup> Sám jsem se účastnil několika ceremonií, byl mi vždy poskytnut text recitované sútry či mantry (čínský přepis do latinky, někdy i s německým překladem) a „dozorce“, většinou starší žena, která mne provázela celou akcí a stále sledovala, zda jsem se v textu neztratil. Také jsem měl k dispozici malé rádio se sluchátky, kde jsem si mohl naladit německý překlad toho, co mniška během velmi krátké promluvy mezi rituály říkala. Aparát však z valné části nefungoval, a tak mi později přidělili osobní překladatele. Píší množné číslo, neboť po levici mi seděla dívka, která překládala anglicky, po pravici jiná dívka, která ovládala němčinu a slovenštinu. Ceremonií se občas zúčastnilo i několik zájemců, kteří nepatřili do řádu. Byli velmi často zmateni, v textech se ztráceli nebo nevěděli, kdy provést prostraci atp. Víckrát jsem je již nepotkal.

Zaměříme se teď tedy na výzkumnou otázku: jak se FGS ve Vídni daří sbírat do svých řad i lidi z jiné, než čínsko-tchajwanské populace? Nefungují tyto chrámy pouze jako buňky, kde se potkávají nynější obyvatelé Evropy, kteří však původně pocházejí z asijských oblastí Číny, Tchaj-wanu nebo Malajsie? Faktem pro vídeňský FGS zůstává, že minorita (tedy lidé s jiným sociálně-kulturním zázemím) tvoří dnes 3 % celé komunity. To

---

<sup>211</sup> Interview autora s Chueh Yann, představenou kláštera FGS Vídeň, Vídeň 29. 11. 2017.



jsou jednoduché počty, bavíme se tu skutečně o třech lidech. Pro můj výzkum je samozřejmě důležitá otázka, proč tomu tak je. Zde dostaneme rozdílné odpovědi. Vysvětlení představené mnišky jsem již naznačil výše. Je to prý povahou „západanů“. Chueh Yann říká, že rád i ona dělá, co jen může, a drží se všech pravidel a strategií, ke kterým ji FGS vede. V podstatě opakuje, co si můžeme přečíst v propagační literatuře, vydávané řádem. Minoritní členové mají však jiný názor. Jen jeden z nich pravidelně dochází na ceremonie, ostatní dva už v chrámu ani nespátřují posvátné místo, vytvořili si své vlastní doma nebo navštěvují jiné komunity. K řádu je již mnohé nepojí, necítí se součástí komunity, spíše naopak, setrvávají jen jako určití prostředníci mezi čínskou komunitou a vídeňskými úřady. Postupně se prý začaly z chrámu vytrácet překlady ceremonií, dnes je vše vedeno pouze v čínštině. Plakáty o akcích už nemají německé překlady, hovory o humanistickém buddhismu probíhají opět pouze čínsky. Je také dosti patrné, jak velkou roli, vlastně až tu nejzásadnější, může hrát i samotná mniška, která je aktuálně ve vedení chrámu. Z interview totiž vyplynulo, že v předchozím období, kdy vedl chrám jiný člověk, tvořilo tuto minoritu komunity 30 % členů. Dle výpovědí dotázaných se dříve lidé scházeli všichni dohromady v knihovně, vodili sem děti po práci, participovali na ceremoniích i dalších akcích. Při příchodu nové mnišky se však leccos změnilo, zmizela tabulka u vchodu, na které stálo, že je každý vítán, vchod je dnes stále zamčený, musíte se dozvonit. Rolety jsou zatažené, do chrámu není vidět. V podstatě každý člen ze zmíněné minoritní skupiny FGS má vlastní místa, kde provádí rituály (mimo chrám), vlastní předměty a artefakty, které nijak nesouvisí s těmi, které můžeme např. zakoupit v dharmu shopu, pocitově necítí s komunitou blízkost a rituály, prováděné na ceremoniích, jsou mu cizí, často neodpovídající jeho vlastnímu názoru na buddhistickou praxi.<sup>212</sup>

---

<sup>212</sup> Interview autora s Thomasem Fiedlerem a Nixonem De la Cruz, členy FGS Vídeň, Vídeň 22. 11. 2017, 17. 11. 2017.

## Závěr

Etnografický výzkum skrze analýzu materiální kultury a diskurzivní analýza institucí nám může v leccím napovědět, proč je ten nebo jiný chrám a jeho komunita schopná nabírat nové členy a jak jsou úspěšné zvolené strategie sebe prezentace. Cílem tohoto příspěvku bylo ukázat na konkrétním případě předběžné výsledky takovýchto analýz a poukázat na rozmanité detaily z rozhovorů a pozorování, které pomáhají skládat mozaiku důvodů, proč je minorita členů vídeňského FGS s jiným sociálně-kulturním zázemím než samotný řád dnes v podstatě na vymření. Byly představeny jen jedny z prvních výsledků analýz, samozřejmě mne čeká ještě mnoho práce. Po této případové studii počítám do budoucna navštívit ještě další evropské chrámy FGS a zjistit, zda zde situace vypadá podobně nebo jinak a pokusit se o identifikaci a komparaci různých jiných strategií sebe prezentace chrámů a žitého náboženství v nich.

## Summary

The aim of this text is to present theoretical-methodological approaches and preliminary results of field research, which took place in the Buddhist temple of Fo Guang Shan in Vienna (FGS) in November 2017. The main goal of this research was to explore the relationship between religious material culture, self-presentation of the Fo Guan Shan as the Buddhist organization of Chinese-Taiwanese origin, and its impact on the growth/decrease of the community. The ethnographical analysis of religious material culture and strategies of self-presentation of FGS partly has shown that the minority of the FGS members with a different socio-cultural background than the order itself is today essentially extinct.

## Literatura

- Boudrieu, Pierre. 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Damasio, António. 1994. *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*. New York: Penguin.
- Damasio, António. 1999. *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*. San Diego: Harcourt.
- Durkheim, Émile. 2002. *Elementární formy náboženského života: systém totemismu v Austrálii*. Praha: Oikoymenh.
- Eliade, Mircea. 2010. *Posvátné a profánní*. Praha: Oikoymenh.
- Fo Guang Shan Order Buddhist Temple. 2014. *Walkabout in the temple*. Vienna: Fo Guang Shan-Temple Vienna, Order of the Austrian Buddhist Society.
- Goffman, Erving. 1959. *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York: Doubleday.
- Chandler, Stuart. 2005. „Spreading Buddha's Light: The Internationalization of Foguang Shan“. In *Buddhist Missionaries in the Era of Globalisation*, ed. Linda Lerman, 162–184. Honolulu: Universtiy of Hawai'i Press.
- Latour, Bruno. 2005. *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network Theory*. Oxford: Clarendon Press.
- Learman, Linda (ed.). 2005. *Buddhist Missionaries in the Era of Globalisation*. Honolulu: Universtiy of Hawai'i Press.
- Lopez, Donald S. 2012. *Příběh buddhismu: Průvodce dějinami buddhismu a jeho učením*. Brno: Barrister and Principal.
- Man Chien. 2000. *Entrying to the Profound: A First Step to Understanding Buddhism = Fo Jiao Chang Shi*. Berkeley: International Buddhist Association of Australia.

- Meyer, Birgit, David Morgan, Crispin Paine a Brent Plate. 2010. „The origin and mission of Material Religion.“ *Religion* 40: 207–211.
- Morgan, David. 2000. „Visual religion.“ *Religion* 30, Issue 1: 41–53.
- Morgan, David. 2005. *Sacred Gaze: Religious Visual Culture in Theory and Practice*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.
- Morgan, David (ed.). 2010. *Religion and Material Culture: The Matter of Belief*. London – New York: Routledge.
- Morgan, David. 2010. „The Material Culture of Lived Religion: Visuality and Embodiment.“ In *Mind and Matter*, ed. Johanna Vakkari, 14–31. Durham: Society of Art History.
- Morgan, David. 2012. *Embodied Eye: Religious Visual Culture and the Social Life of Feeling*. Berkeley: University of California Press.
- Rose, Gillian. 2016. *Visual Methodologies: An Introduction to Researching with Visual Materials*. Los Angeles – London – New Delhi – Singapore – Washington DC – Melbourne: Sage Publications Ltd.
- Smith, Jonathan. 1987. *To Take Place: Toward Theory in Ritual*. Chicago: University of Chicago Press.
- Václavík, David. 2014. *Religionistická typologie a taxonomie*. Brno: Masarykova univerzita.
- Williams, Paul. 2017. *Mahájánový buddhismus: Základy nauky*. Praha: DharmaGaia.
- Yifa. 2007. *The Tender Heart: A Buddhist Response to Suffering*. New York: Lantern Books.

# KOMPLEXNÍ PREDIKÁTY V JAPONŠTINĚ A KOREJŠTINĚ

Vít Ulman

*Katedra asijských studií, Filosofická fakulta,  
Universita Palackého, Olomouc*

## Úvod

Tento článek se zabývá komplexními predikáty v japonském a korejském jazyce a jejich vývojem. Následující výzkum je svojí podstatou typologický a je založen na dlouhodobém zkoumání jazykového kontaktu mezi těmito jazyky.

Téma tohoto článku nejdříve vyžaduje krátké vysvětlení toho, co jsou komplexní predikáty. Jako komplexní predikát je zde označován takový predikát, jenž se skládá z **dvou a více složek slovesného charakteru**. Tato definice komplexních predikátů je velice jednoduchá, ale z praktického hlediska typologického mezijazykového výzkumu zřejmě nevhodnější. V nejtypičtějším případě se jedná o dvě slovesa, ale v jazycích s přídavnými jmény slovesné podstaty, kde jsou přídavná jména v podstatě stativními slovesy, se komplexní predikáty mohou skládat i z takovýchto přídavných jmen. Dále se jedná o konstrukci **monoklazální**, tedy přesto, že danou konstrukci tvoří více sloves, jsou součástí jednoho predikátu. Bohužel i samotná monoklazalita není termín bezproblémový, její charakteristika se může v některých ohledech mezi jednotlivými jazyky lišit, což představuje velký problém pro mezijazykové srovnávání. Ve většině případů je ale monoklazální či polyklazální charakter konstrukce zcela zjevný. Ve zkoumaných jazycích postačuje pro naše účely test s vložením negace. Pokud jde jednotlivé složky libovolně negovat, nejedná se o monoklazální

konstrukci, nýbrž prostě o dvě samostatné klauze:

1) Bíru-wo non-de, ne-maši-ta. (japonština)

Pivo-ACC pít-CVB spát-HON-PST

„Vypil jsem pivo a šel jsem spát.“

V tomto případě je možné negovat sloveso v nefinitním tvaru:

2) Bíru-wonoma-nai-de, ne-maši-ta.

Pivo-ACC pít-NEG-CVB spát-HON-PST

„Pivo jsem nepil a šel jsem spát.“ („Šel jsem spát bez toho, abych pil pivo.“)

To znamená, že se jedná o dvě klauze, a tudíž se nejedná o komplexní predikát.

Toto však není možné v následujícím případě:

3a) Arui-te iki-maši-ta.

Chodit-CVB jít-HON-PST

„Šel jsem pěšky.“

3b) \*Aruka-nai-de iki-maši-ta

Chodit-NEG-CVB jít-HON-PST

\*„Šel jsem nepěšky.“

V tomto případě je tedy zjevné, že se zde jedná o jednu klauzi a jde tedy o komplexní predikát.

V posledních několika desítkách let se v západní lingvistice objevilo mnoho různých přístupů ke komplexním predikátům v různých jazycích a následně došlo i ke značnému rozbuzení názvosloví. Bohužel, lingvistická nomenklatura v tomto případě není sjednocena a na celou problematiku existuje mnoho různých pohledů. V jazycích z různých areálů a s různými typologickými charakteristikami jsou komplexní predikáty charakterizovány různě:

4a) Dosti známé jsou konstrukce se sériovými slovesy, objevující se v analytických jazycích převážně jihovýchodní Asie:

Ta fei-guo Daxiyang.  
3SG letět-překonat Atlantik.

„On/a letí přes Atlantik.“<sup>213</sup>

Tato slovesa nejsou napojena pomocí žádného spojovacího markeru.

4b) V jazycích Indického subkontinentu se zase objevují konstrukce s „lightverbs“<sup>214</sup>:

Naadyaa=ne xat likhlii-yaa

Nadya. F. SG = ERG letter. M . NOM writetake- PERF. M. SG

„Nadya wrote a letter (completely).“ (urdština)<sup>215</sup>

„Lightverbs“ přes svoji gramatikalizovanost mohou být stále užita samostatně jako plnovýznamové sloveso.

4c) U evropských jazyků se často hovoří např. o konstrukcích s infinitivem:

Musím dodělat prezentaci.

Muset:1SG dělat-INF prezentace:ACC.

Druhá, neplnovýznamová složka těchto konstrukcí bývá často označována jako pomocné sloveso.

Právě v japonštině a korejštině je popis gramatikalizované složky problematičtější, protože ve většině případů se jedná o sloveso, které je v identické formě schopno vystupovat jako samostatné plnovýznamové sloveso. Např. korejské sloveso *boda* „vidět“ může v kombinaci s jiným slovesem znamenat „zkusit něco udělat“. Proto by bylo možná lepší ve většině případů o takovýchto pomocných slovesech mluvit jako o „lightverbs“, jelikož výše zmíněná schopnost fungovat samostatně je jedna z klíčových vlastností této kategorie. Naneštěstí ani tento způsob popisu není bez problémů, protože některá z těchto sloves např. v japonštině procházejí fonologickou redukcí (a začínají se tak

---

<sup>213</sup> Bisang 1995, 150.

<sup>214</sup> V tomto případě jde o výraz, v němž má slovo „light“ význam „lehký“. Doslovný překlad do českého jazyka by měl ale nešťastné konotace. Jedná se o částečně sémanticky vyprázdněná slovesa.

<sup>215</sup> Butt, 2010, 52.



blížit sufixům),<sup>216</sup> vůči čemuž by podle Miriam Butt měla být „lightverbs“ rezistentní.<sup>217</sup> Jiná slovesa v ekvivalentně tvořených konstrukcích by ale mezi ně patřila. Z toho důvodu neposkytuje západní lingvistika žádný způsob, jak tato gramatikalizovaná slovesa v jazycích, které byly výše zmíněny, elegantně popsat.

Dále je také nutné popsat plnovýznamovou složku v nefinitním tvaru. Při překladu do českého jazyka jsou tyto tvary většinou překládány infinitivem, ačkoli se ve zdrojovém jazyce o infinitivy v pravém slova smyslu nejedná. Pro účely této práce je nevhodnější pojem „konverbum“. Konverbum je termín v poslední době užívaný hlavně při popisu jazyků střední a východní Asie. Martin Haspelmath definuje konverba takto:

„A converb is defined here as *a nonfinite verb form whose main function is to mark adverbial subordination*. Another way of putting it is that converbs are verbal adverbs, just like participles are verbal adjectives.“<sup>218</sup>

Konverbum je tedy jednoduše řečeno verbální adverbium, jelikož se jedná o slovesnou formu, která se váže na jiná slovesa. Pro tvorbu komplexních predikátů jsou nejdůležitější tzv. koordinační konverba. Jde o nejzákladnější typ konverb, jejichž primární funkcí je koordinace klauzí. Uvedme si dva příklady, po jednom z každého zkoumaného jazyka:

### 5a) Japonština

吾輩は池の前に坐ってどうしたらよかろうと考えて見た。

Wagahai-wa ike-no mae-ni suwat-**te**, dóšítara jokaró-to kangae-te mi-ta.

1SG-TOP rybník-GEN před-LOC sedět-CVB, co dělat dobrý-CIT myslet-PST.

„Sedl jsem si před rybník a zkusil jsem se zamyslet nad tím, co

<sup>216</sup> Tato redukce není povinná, projevuje se hlavně v mluveném jazyce zvláště při rychlé mluvě v nižších registrech. Naopak při formálnějších příležitostech se s ní setkáváme pouze zřídka.

<sup>217</sup> Butt 2010, 53.

<sup>218</sup> Haspelmath 1995, 1.

bych měl dělat.“

(Nacume Sóseki: Wagahai wa neko de aru)

### 5b) Korejšťina

유미는 은행에 있고 미나는 우체국에 있어요.

Yumi-neun eunhaeng-e iss-**go**, Mina-neun ucheguk-e iss-eoyo.  
Vl. jm.-TOP banka-LOC být-CVB, Vl. jm.-TOP pošta-LOC  
být-HON.

„Yumi je v bance a Mina je na poště.“

V obou příkladových větách odpovídá české spojce „a“ zvláštní nefinitní tvar slovesa, jenž vyznačuje skutečnost, že dané klauze jsou spojeny souřadně. Přestože se japonský *te*-tvar a korejská *go*-forma liší rozsahem svých užití, jejich primární funkce je stejná, tedy koordinace klauzí. Podobná spojovací strategie se objevuje v mnoha jiných jazycích stejného jazykového areálu, ale i mimo něj.

## Komplexní predikáty s konverby v japonštině a korejšťině

Koordináční konverba jsou zde tedy reprezentována japonským *te*-tvarem a korejskou *go*-formou. Jak již bylo řečeno, obě formy v uvedených případech plní svoji primární funkci spojování klauzí a do českého jazyka je tak přeložíme prostě pomocí spojky „a“. Obě tato konverba jsou ale využívána také pro tvorbu monoklauzálních komplexních predikátů. Kromě nich nalezneme v obou jazycích slovesné tvary, které také mají konverbální funkce, ale mohou také tvořit těsněji spojená složená slovesa. V japonštině je to tzv. *i*-kmen, v korejšťině tzv. infinitivní tvar.<sup>219</sup> Kromě lexikalizovaných složenin tyto formy ale tvoří velké množství komplexních predikátů. Pro lepší přehlednost je uvedeme v tabulce:

---

<sup>219</sup> Infinitivní tvar je na Západě zavedený pojem pro tento slovesný tvar, což je bohužel dosti nešťastné, protože ten může v moderní korejšťině v důvěrném kontextu fungovat jako koncový tvar hlavního slovesa.

Japonština	Funkce	Korejština	Funkce
I-kmen +pom. sloveso	-i+hadžimeru Inchoativ -i+dasu	Inf. forma + pom. sloveso	-a/eo+ka-, -a/eo+o- Pokračující aktivita do budoucnosti/současnosti
	-i+owaru Cessativ		-a/eo+nae- Cessativ
	-i+kiru Kompletiv		-a/eo+noh- Kompletiv
	-i+tai Desiderativ		-a/eo+ju- Benefaktiv
	-i+cuzukeru Iterativ		-a/eo+dae- Iterativ
			-a/eo+bo- Zkusit udělat
			-a/eo+beori- Nezáměrně, negativní
			-a/eo+du- Předpřipravené
Te-forma +pom. sloveso	-te+iru Nedokonavý vid (durativ, progresiv)	Go-forma + pom. sloveso	-go+iss- Nedokonavý vid
	-te+aru Durativ		-go+sip- Desiderativ
	-te iku, te kuru Pokračující aktivita do budoucnosti/současnosti		-go+bo- Potom, co zkusím
	-te miru Zkusit		-go+na- Potom, co dokončím
	-te shimau Nezáměrně něco udělat (negativní)		-go+malda Dopadnout
	-te oku (předpřipravené)		
	-te ageru (benefaktiv)		

Tabulka. 1. Seznam vybraných komplexních predikátů

Z této tabulky je zřejmé, že konstrukce s konverby plní v japonštině a v korejštině podobné funkce, avšak jejich distribuce je odlišná. „Infinitivní“ tvar vystupuje ve výrazně větším množství konstrukcí, jež jsou v japonštině rozděleny mezi *i*-kmen a *te*-tvar. Jakožto konkrétní příklad se nabízí konstrukce vyjadřující nechtěnost či lítost mluvčího nad proběhlým dějem:

6a) もちろん、財布を落としてしまった自分が悪いです。

Močiron, saifu-wo otoši-**te** šimat-ta džibun-ga warui desu.

Samozřejmě, peněženka-ACC upustit-CVB dokončit-PST sám-NOM špatný HON.

„Samozřejmě, je to moje chyba, že jsem upustil peněženku.“  
(Japonština)

6b) 아이스크림이 다 녹아버렸어요.

Aiseukeureom-i da nog-**a** beoryeo-sseo-yo.

Zmrzlina-NOM všechna roztát-CVB dát pryč-PST-HON

„Zmrzlina všechna roztála (a mně je to líto).“ (Korejština)

Japonské sloveso *šimau* a korejské *beorida* jsou slovesa, jejichž sémantika není úplně totožná, ale v mnoha bodech se překrývá. Obě tato slovesa mohou znamenat „dát něco pryč“, „něco ukončit“ apod. V pomocné funkci se pak pojí v případech japonštiny na *te*-tvar a v případech korejštiny na „infinitivní“ tvar (viz tabulka). Celkově tato konfigurace naznačuje pravděpodobný vliv jazykového kontaktu při šíření těchto konstrukcí, jelikož výše zmíněné konstrukce mají podobnou sémantiku, ale liší se v morfologii a žádné z užitých pomocných sloves nevykazuje žádné známky genealogické spřízněnosti.

## Historický vývoj konstrukcí

Pro bližší poznání vývoje komplexních konstrukcí v japonštině a korejštině je nutné prozkoumat také historické materiály, jež nám poskytují vhled do ranějších stadií vývoje obou těchto

jazyků. Naneštěstí se badatel zabývající se zkoumáním výše zmíněných konstrukcí potýká se zásadním problémem. Mnoho z nich totiž nalezneme s mnohem vyšší frekvencí v mluveném jazyce než v psaném textu. Dalším důležitým faktorem je to, že psaný jazyk bývá konzervativnější než jazyk mluvený. V případě literární japonštiny je tomu tak dvojnásob, jelikož ta se až do 19. století stále obrací ke klasické japonštině ze století jedenáctého. Tento problém lze obejít tak, že se badatel soustředí na nižší žánry, pokud jsou k dispozici. V různých vyprávěních, pohádkách, naučných textech pro širší veřejnost je větší šance, že zpodobňovaný jazyk bude podobnější soudobému mluvenému jazyku. Nejvíce to samozřejmě platí o pasážích s přímou řečí, jsou-li v textu přítomny.

V případě japonštiny jsme našťásti obdařeni relativně velkým množstvím materiálu sahajícího až do 8. století n. l. Jakožto vhodný příklad delšího textu vhodného pro tento výzkum použijeme *Příběh sběrače bambusu (Takatori monogatari)*. Jedná se o literární dílo napsané v klasické japonštině z 10. století, a jedná se o zřejmě nejstarší dochované prozaické literární dílo v japonském jazyce. Jazyk tohoto díla se pochopitelně značně liší od moderní japonštiny, obzvláště v oblasti morfosyntaxe predikátů. Mnoho funkcí, které v dnešní době v japonštině vykonávají komplexní predikáty, v japonštině klasické plnila bohatá paleta slovesných sufixů. Avšak i zde jisté komplexní predikáty nalezneme, ale převážně se jedná o slovesa spojená pomocí tzv. *i*-kmene, nikoliv pomocí *te*-formy, jež je v mnoha případech preferovaná v moderní japonštině. Nicméně, přesto v tomto díle nalezneme jisté konstrukce, které připomínají pozdější moderní užití *te*-tvaru.

7) 天竺に佛の御石の鉢といふものあり。

Tendziku-ni bucu-no mi-iši-no hači-to iu mono ari.

Indie-LOC Buddha-GEN HON-kámen-GEN mísa-CIT říkat věc nacházet se.

„V Indii je věc zvaná Buddhova kamenná miska.“

それをとりに給へ。

Sore-wo **tori-te tamae**.

To-ACC **vzít-CVB dát (HON):IMP**

„Doneste mi ji.“ (Dosl. „Vezměte a dejte mi ji.“)

Z tohoto úseku je pro nás nejzajímavější konec druhé věty, kde nacházíme konstrukci se slovesem *tamau*. *Tamau* je sloveso, jež ve funkci pomocného slovesa naznačuje jistou úroveň uctivosti vůči konateli v rámci věty. Jeho základní význam je „dát“, ale velice často je používán v klasických textech právě v pomocné funkci, avšak většinou připojené k plnovýznamovému slovesu pomocí výše zmiňovaného *i*-kmene. Proto se zde nabízí hned dvě vysvětlení: Tento výraz odpovídá moderní konstrukci *-te kudasai* („udělejte něco, prosím“), nebo se jedná jednoduše o spojení dvou klauzí „vezměte“ a „dejte mi to“.

Z tohoto textu je tedy evidentní, že přinejmenším v psané staré japonštině a klasické japonštině byly monoklauzální konstrukce s *te*-tvarem velmi vzácné, kromě konstrukcí se slovesy osobní orientace, ale i u nich převládají konstrukce s *i*-kmenem. Konstrukce s *te*-tvarem jsou tedy odvozenější a mladší, než konstrukce s *i*-kmenem.

I v případě v současné japonštině nejčastější konstrukce s *te*-tvarem, tedy durativního vidu (běžně laicky zvaného průběhovým časem), byl proces gramatikalizace značně komplikovaný. Současná konstrukce *-te iru* se gramatikalizovala velice pozvolna a v současném významu ji nalezneme až dosti pozdě.<sup>220</sup> To stejné platí částečně i o dialektových konstrukcích s jinými, leč sémanticky podobnými slovesy. *Iru*, v klasické japonštině *wiru*, původně znamená „sedět“, ale postupně se jeho význam posunul do významu slovesa existence pro životné subjekty a následně začalo být používáno jako pomocné sloveso u konstrukcí s významem vidu. Obě tyto jazykové změny jsou v různých jazycích světa dosti časté. Slovesa s významem sedět či např. stát se často stávají slovesy existence. Z evropských jazyků

<sup>220</sup> Noda 2012, 90.

je to např. italské *stare-* původně „stát“. Ze stejného jazykového areálu, do kterého patří korejština nebo japonština, patří např. tuvinské *turar* „stát“, *olurar* „sedět“.<sup>221</sup> Tato konstrukce se přes různé tvary ze staré japonštiny: *tomos-i woru*,<sup>222</sup> raně středověké *-te witaru*<sup>223</sup> (Noda), postupně vyvinula v moderní *-te iru*, které se v hovorové japonštině již blíží sufixu díky časté kontrakci na *-teru*.

Pozvolnost vývoje těchto konstrukcí s *te*-tvarem je možné ilustrovat na základě textů z pozdního středověku a raného novověku. Obzvláště vhodným zdrojem je jezuitský překlad Ezopových bajek do japonštiny z roku 1593. Tento úryvek pochází z krátkého Ezopova životopisu, který je součástí tohoto vydání:

8) それからエソポ風呂に行って見るところに

Sorekara Esopo furo-ni it-te miru tokoro-ni...

A Ezop lázeň-LAT jít-CVB vidět místo-TEMP...

„A když se Ezop šel podívat (dosl. zkusil jít) do lázně...“

Zde máme kombinaci slovesa *iku* ve formě konverba (konkrétně *te*-tvaru) se slovesem *miru* (v základním významu „vidět“). Tato věta by se sice dala vysvětlit jako spojení dvou klauzí „jít do lázně“ a „vidět“, ale v tomto případě je již pravděpodobnější, že se jedná o komplexní predikát s významem „zkusit jít do lázně“. Relativně nízká frekvence podobných komplexních predikátů v textu naznačuje, že proces gramatikalizace některých konstrukcí v této době stále ještě nebyl dokončen. V podstatě v tomto textu nalezneme pouze některé nejzákladnější konstrukce, jako jsou durativní vidy (laicky řečeno průběhové časy), které již významem odpovídají moderním ekvivalentům, a právě v příkladu obsažené *te miru*. Tyto konstrukce patří mezi formy velmi časté v jazycích světa, jelikož jejich

<sup>221</sup> Takašima 2008, 189.

<sup>222</sup> Frellesvig 2010, 69. Jak je zřejmé již z tvaru slovesa *tomосу*, je tato konstrukce tvořena pomocí *i*-kmenu.

<sup>223</sup> Noda 2012, 95. V tomto případě s markerem trvání *-tari*, který se postupně přetvořoval v moderní marker minulého času *-ta*.

gramatikalizace v takovýchto významech je dána původní sémantikou takovýchto sloves.

V případě korejštiny je situace podobná, bohužel se ale u ní potýkáme s nedostatkem dochovaného jazykového materiálu prakticky až do doby zavedení abecedy *hangul* na sklonku 15. století. Ani v korejských textech příliš mnoho dokladů komplexní predikace nenacházíme (minimálně ne konstrukcí popsaných v tabulce 1).

Jako příklad staršího textu můžeme zmínit báseň *Yongbieochonga* (*Písně draků letících do nebes*). Jedná se o první dílo napsané v korejské abecedě *hangul*. Bylo vytvořeno za vlády krále Sejonga a jedná se o oslavné dílo, které vyzdvihuje morální kvality Sejongových předků. Přestože v této básni nalezneme mnoho přísudků, které jsou dosti komplikované svojí stavbou, nenalezneme zde mnoho komplexních přísudků ve smyslu slova, v jakém o nich hovoříme v této práci. Přísudky v pozdně středověké korejštině se vyznačují velkým množstvím sufixů, z nichž některé by v moderní korejštině mohly být vyjádřeny analytičtějšími prostředky. Jako jeden příklad za všechny můžeme zmínit:

9) Závěr prvního verše 108. sloky:

戎衣를 니피시니<sup>ㄴ</sup> | 다

Yungui-reul nipi-si-ni-*ngi*-da

Uniforma-ACC nosit-HON-DUR-POL-DEC

„Nosíte uniformu (ráčíte nosit uniformu).“

Tento predikát je tvořen pouze jedním slovesným kořenem, na něž jsou ale postupně navázány čtyři sufixy. Hned polovina z nich vyjadřuje různé typy uctivosti či zdvořilosti. Uctivý sufix *-si* vyjadřuje uctivost vůči činiteli v rámci věty, zdvořilý sufix *-ngi* zase zdvořilost vůči posluchači. Durativ (případně aorist) *-ni* pak vyjadřuje trvání a nakonec finální sufix *-da* má význam oznamovacího způsobu. Z komplexních predikátů spojených pomocí „infinitivního“ tvaru zde nalezneme složené tvary typu:



10) 드려오리<sup>으</sup> | ㅓ가

Deureo-o-ri-ngi-ska

Vstoupit:CVB-přijít-FUT-POL-Q

„Vstoupíte sem?“ („Přijdete sem dovnitř?“)

Kombinace sloves „vstoupit“ a „přijít“ je už v podstatě lexikalizovaný výraz, jehož význam je prostě „vstoupit sem“, jelikož ze slovesa „přijít“ se stává všeobecný marker pohybu směrem k pozici mluvčího. Z pozdně středověké korejštiny je zřejmé, že spojování sloves pomocí „infinitivního“ tvaru probíhalo už v této době, ale na rozdíl od moderní korejštiny bylo možné také vytvářet složeniny pouhým řetězením slovesných kořenů.<sup>224</sup> V pozdějším textu *Příběh Honga Gildonga (Hong Gildong jeon)*<sup>225</sup> vidíme využití „infinitivního“ tvaru pro tvorbu složených predikátů, např v 30. kapitole:

11) ...어더보라,

...eodeo-bo-ra

Dostat:CVB-vidět-IMP

„Navštiv, objev.“

Ale zde se evidentně jedná o lexikalizovaný výraz s významem „někoho navštívit“, nikoliv o pozdější gramatikalizované užití slovesa *boda* ve významu „zkusit něco udělat.“ Tedy ani zde nevidíme příklady komplexních predikátů četných v moderním jazyce, v nichž pomocná slovesa plní bohatou škálu gramatických funkcí (viz Tab. 1). To naznačuje, že by se v korejském jazyce mohlo jednat o poměrně pozdní vývoj.

---

<sup>224</sup> Lee 2011, 170.

<sup>225</sup> Tradičně je považován za dílo z konce 16. či začátku 17. stol. V dnešní době se ale objevují teorie, že bylo napsáno až v 19. století. Tak či onak ale toto dílo pochází z období dávno před japonskou okupací Koreje a tedy před silným japonským vlivem na korejštinu.

## Závěr

Z prezentovaných dat je zřejmé, že konverba byla primární strategií pro koordinaci klauzí v japonštině i v korejštině po celou dobu, pro kterou jsou dostupná data. Japonština i korejština vykazují jasné paralely v oblasti komplexních predikátů, přestože tyto konstrukce nejsou čistě paralelní na úrovni morfologie, sémantická podobnost prvků ekvivalentních konstrukcí v obou jazycích naznačuje silný vliv jazykového kontaktu při jejich gramatikalizaci. Ze zkoumaných historických dat je zjevné, že současný stav systému komplexních predikátů není původní – minimálně v případě japonštiny je zřejmě většina konstrukcí s tzv. *te*-tvarem relativně nová, jelikož o většině z nich nemáme doklady dříve než z pozdního středověku, ačkoliv samotná strategie tvorby komplexních predikátů pomocí konverb je dominantní v japonštině již od doby nejstarších zachovaných textů. Ani v korejských předmoderních textech se zkoumané konstrukce neobjevují, což naznačuje, že k jejich gramatikalizaci došlo poměrně nedávno.

## Summary

The subject of this short paper is the development of complex predication in Japanese and Korean. The paper focuses on the constructions comprised of converbs and auxiliary verbs (although the character of auxiliary verbs in Japanese and Korean possibly warrants the use of the term “light verbs”). This paper tracks the development of some of these constructions using data from some of the oldest written sources of both Japanese and Korean languages.

## Seznam použitých zkratk

ACC	akuzativ
CIT	citační forma
CVB	konverbum
DEC	deklarativ
DUR	durativ
F	femininum
FUT	futurum
GEN	genitiv
HON	honorifikum
IMP	imperativ
INF	infinitiv
LAT	lativ
LOC	lokativ
M	maskulinum
NEG	negace
NOM	nominativ
PERF	perfektum
POL	zdvořilost
PST	minulý čas
Q	otázka
SG	singulár
TEMP	temporál
TOP	tematická partikule

## Literatura

- Bisang, Walter. 1995. „Verb serialization and converbs-differences and similarities.“ In *Converbs in cross-linguistic perspective*, Vol. 13, vyd. Martin Haspelmath a Ekkehard König, 137–188. New York: Mouton de Gruyter.
- Butt, Miriam. 2010. „The light verb jungle: still hacking away.“ In *Complex predicates in cross-linguistic perspective*, vyd. Mengistu Amberber, Brett Baker a Mark Harvey, 48–78. Cambridge: Cambridge University Press.
- Frellesvig, Bjarke 2010. *A history of the Japanese language*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Haspelmath, Martin a Ekkehard König (eds). 1995. *Converbs in Cross-Linguistic Perspective*, Vol. 13, Berlin – New York: Mouton de Gruyter.
- Lee, Ki-Moon a S. Robert Ramsey. 2011. *A history of the Korean language*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Martin, Samuel Elmo. 1992. *A reference grammar of Korean: a complete guide to the grammar and history of the Korean language*. Tokyo: Tuttle Publishing.
- Matras, Yaron. 2011. „Explaining convergence and the formation of linguistic areas.“ In *Geographical typology and linguistic areas*, vyd. Osamu Hieda, Christa König a Hiroshi Nakagawa, 143–160. Amsterdam: Benjamins.
- Matras, Yaron, April McMahon a Nigel Vincent. 2006. *Linguistic areas: convergence in historical and typological perspective*. New York: Palgrave Macmillan.
- Noda, Takahiro. 2012. „Asupekuto keišiki ,te iru‘ no seiricu ni cuite“. In *Tókjódaigaku gengogaku ronbunšú* 32: 85–107. Tokio: Tókjó daigaku.

Shibatani, Masayoshi 2007. „Grammaticalization of converb constructions.“ *Connectivity in Grammar and Discourse*, 5: 21.

Takašima, Naoki. 2008. *Kiso Tuba-go bunpō*. Tokio: TUFUS.

Yeon, Jaehoon a Lucien Brown. 2013. *Korean: A comprehensive grammar*. London: Routledge.

## Prameny

*Esopono fabvlas*. 31. 5. 2018. <http://esopo.fc2web.com/Esopo/esopo/mocurocu.html>

*Hong Gilgong jeon*. 31. 5. 2018.

[https://ko.wikisource.org/wiki/%ED%99%8D%EA%B8%B8%EB%8F%99%EC%A0%84\\_30%EC%9E%A5\\_%EA%B2%BD%ED%8C%90%EB%B3%B8](https://ko.wikisource.org/wiki/%ED%99%8D%EA%B8%B8%EB%8F%99%EC%A0%84_30%EC%9E%A5_%EA%B2%BD%ED%8C%90%EB%B3%B8)

*Taketori monogatari*. 31. 5. 2018. <https://www.aozora.gr.jp/cards/001072/card48310.html>

Nacume Sōseki. *Wagahai wa neko de aru*. 31. 5. 2018. <https://www.aozora.gr.jp/cards/000148/card789.html>

*Yongbieochonga*. 31. 5. 2018. [http://www.seelotus.com/gojeon/gojeon/ak-jang/yong-bi-eo-cheon-ka\(1-10\).htm](http://www.seelotus.com/gojeon/gojeon/ak-jang/yong-bi-eo-cheon-ka(1-10).htm)

# FALEŠNÉ FATWY JAKO PODOBA ANTI-ISLÁMU A LIMITY KONCEPTU ISLAMOFOBIE

**Lukáš Větrovec**

*Katedra porovnávací religionistiky, Filozofická fakulta,  
Univerzita Komenského, Bratislava*

## Úvod

Současnost přináší nečekané výzvy pramenící z radikálně nových společenských paradigmat týkajících se jednak proměny medií a prostředků masové komunikace a jednak globalizace a z ní pramenící dálkové, masové migrace osob s kulturně a nábožensky odlišným backgroundem. Obě tendence se podepisují na fenoménu, který popisuje tento článek – anti-islámu a úžeji i falešné fatwě.

*Fatwou* budeme rozumět výpověď o islámu a/či islámském právním pořádku, věrouce či řešení konkrétní situace v praktickém životě věřících, zaštitěnou jménem či institucí oprávněnou k takovým vyjádřením, tj. akceptovanou muslimy jako autorita. Falešnou ji nazýváme proto, že se jedná o vyjádření, které je prokazatelně doložitelné jako dezinformace, resp. *hoax* či falešná zpráva. Falešnou fatwu tak představuje masově (zejména v prostředí internetu či sociálních sítí) sdílená výpověď o islámu a jeho zásadách navenek zaštitovaná nějakou autoritou – učencem, institucí nebo jinou – která se při důkladnějším pohledu ukáže jako lživá či nedohledatelná, buď pro neexistenci daného učence či instituce, nebo tito sice existují, nicméně danou fatwu nikdy nevydali, anebo sice vydali fatwu na podobné téma, nicméně zpráva o ní byla natolik dezinterpretována, že ji postavila do

zcela nového, zavádějícího kontextu. Falešnou fatwou tedy pro potřeby článku není ojedinělý či zcela zcestný, avšak dohledatelný názor existujícího muslima či tendenční vyjádření okrajové islámské autority, byť by dotýčný nebyl teoreticky kvalifikovaný pro vydávání fatew či jeho vidění bylo opakovaně odsouzeno kvalifikovanými a široce respektovanými islámskými učenými a jejich komisemi.<sup>226</sup>

Vzhledem k bulvární, šokující a konfliktní povaze většiny falešných fatew zachycených v online prostředí vede jejich existence k hypotéze o kulturní produkci specifického druhu interpretací v rámci svébytného narativu o islámu, muslimy minimálně problematizujícího či vůči nim přímo nepřátelského, který v článku označují neologismem anti-islám. Tato kulturní produkce pak může, byť nutně nemusí, být motivem či racionalizací nenávisti a agresivního jednání vůči muslimům, popisovaného v části literatury jako islamofobie. Součástí článku je proto i stručné zhodnocení a kritická reflexe islamofobie coby analytické kategorie.

Navzdory výše nastíněným okolnostem je falešná fatwa jev tak starý jako samotná instituce fatwy. Za jednu z prvních svého druhu lze možná považovat už příběh tzv. satanských veršů, kde se hlavním zdrojem kontroverze stala otázka, zda Muhammad náhodou přechodně nezahrnul do nového kultu také tato božstva, aby své náboženství učinil pro Mekkánce přitažlivějším. Někteří učenci, jako Ibn Tadjmíja a Muhammad ibn 'Abdulwahháb, kteří se podáním útočícím na samotný základ muslimské víry na rozdíl od většiny ostatních zabývat neodmítají, ho docela konzistentně vysvětlují jako dezinterpretaci naslouchajících Kurajšovců, kteří ji posléze rozšířili v Mekce jako fámu.<sup>227</sup> Další událostí podobného druhu je tehdejší pomluva, že al-Buchárí považoval Korán za stvořený v souladu

---

<sup>226</sup> Tedy například fatwa Usámy bin Ládina prikazující zabít občany západních zemí není v tomto článku kvalifikována jako falešná, neboť její tvůrce existoval a hlásil se k ní v té podobě, v jaké byla prezentována médií.

<sup>227</sup> Historii této interpretace viz Ahmed 1998, 67–124.



s učením *mu'tazily* a v protikladu k učení *ashábu l-hadís*, ke kterým se hlásil.<sup>228</sup> Pod tento fenomén je možno také zařadit obvinění Ibn Tajmíji z antropomorfismu a materialismu.<sup>229</sup>

## Metodologie

Studie analyzuje vyjádření o islámu s charakterem fatwy, šířená v arabsko- a anglickojazyčných mediích mezi lety 2005–2017 splňující definici hoaxů a *fake news*. Jsou v ní zahrnuty jen případy označené a doložené jako padělky. Nezabývá se případy, jejichž nepravdivost je sporná (např. Chámeneiho fatwa proti atomovým zbraním). Nezaobírá se staršími či nedoložitelnými případy důvodně podezřelých fatew, jako je zrušení manželství při spatření nahoty ženy nebo možnost vzniku soukojenectví mezi kolegy opačného pohlaví.<sup>230</sup> Nezabývá se vyjádřeními muslimů bez kvalifikace muftího. Nezabývá se vyjádřeními učenců obecně kvalifikovaných pro vydávání fatew, kteří prokazatelně vydali nějaká obskurní stanoviska, nebo odpovídali v rozporu s převažujícím mainstreamovým viděním, či byli opraveni nebo vyvráceni jinými autoritami. Jejich názory představují tzv. podivné či rozporované názory, označované v islámsko-právní vědě jako *ar-ra'ju š-šázz*.<sup>231</sup> Jakkoli chybné či odmítané, nejsou tyto ani hoaxem, ani fake news. Kritériem výběru byla rozšířenost dané fámy, intenzita, s jakou překonala lokální kontext a získala si opakovanou pozornost předních světových medií. Některé z nich byly zaznamenány i v českých a slovenských zdrojích. Vyhledávání fám probíhalo pomocí internetového vyhledavače Google za použití klíčových slov „fake“, „fatwa“

<sup>228</sup> Viz az-Zahabí – al-Arnáut 1985, 14/455–464.

<sup>229</sup> Podrobněji viz Laout 1986, 951.

<sup>230</sup> I ty jsou mnohdy uváděné jako falešné, ovšem bez jasného prokázání jejich falešnosti. Více viz „How Mars became haram: A guide to freaky fatwa news.“ In MuslimMonitor. 25. II. 2014. <<https://muslimmatters.org/2014/02/25/how-mars-became-haram-a-guide-to-freaky-fatwa-news/>> [20. IV. 2018].

<sup>231</sup> Pro přepis arabských výrazů a jmen používám zjednodušenou verzi standardu DIN-31635 s úpravami: žádná rozlišovací znaménka pro dentály a emfatické fonémy, zadní čípkové q přepisují jako k, hamzatu l-wusl vynechávám a přízpůsobují předcházející harace jako v mluveném slovu a složená vlastní jména se slovy 'abdu- a -dín přepisují dohromady.

a „hoax.“ Dále se sledovala, pokud to bylo možné, historie dané zprávy na internetu až k původním zdrojům. Zachycené fámy byly tematicky kódovány metodou popisného tematického kódování<sup>232</sup> do subkategorií alimentárních zákazů, žen, násilí, sexuality a modernity. Sledovalo se i užití fám jedinci šířícími z různých důvodů protimuslimskou agendu. Každé falešné fatwě mohl být přiřazen libovolný počet těchto subkategorií, jejich frekvence se následně sčítala a vyhodnocovala.

Hoaxem rozumíme internetovou fámou, mámivý nepravdivý obsah šířený elektronickou komunikací zpravidla ve formě hromadného emailu s výzvou k dalšímu šíření.<sup>233</sup> Jako fake news jsou obvykle označovány cíleně šířené záměrně lživé zprávy, objevující se na internetu či v jiných médiích, obvykle šířené s cílem prosazovat určité politické stanovisko anebo jako vtip.<sup>234</sup> Takové zprávy se obzvlášť efektivně šíří na sociálních sítích. E. Hunt o fake news poznamenává:

„Ve své nejčistší podobě jsou fake news zcela vymyšlené, manipulované, aby připomínaly seriózní žurnalistiku a aby přitáhly maximum pozornosti.“<sup>235</sup>

Hoaxy, fake news a mediální manipulace se často vyznačují tendencí šířit paniku, strach a zmatek, argumentačními fauly, historickým revizionismem, unáhlenými generalizacemi, vzájemným odkazováním a vytrvalým šířením recyklovaných, mnohokrát vyvrácených lží, institucionalizací viny a znevažováním vzdělanosti.

Ve falešných zprávách lze často objevit geografické a jiné faktické nepřesnosti, odvolávají se na důvěryhodné zdroje, které často nejmenují, používá se karta zdůraznění reálné, nebo smyšlené jedinečnosti informace, kterou se jiným nepodařilo

<sup>232</sup> Angl. descriptive coding/topic coding, viz Saldaña 2009, 3–8.

<sup>233</sup> Definice viz „Čo je to hoax?“ In Hoax.sk. Online na <<https://hoax.sk/co-je-to-hoax/>> [19. IV. 2018].

<sup>234</sup> Toto je definice podle Cambridge Learner's Dictionary <<https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/fake-news>> [19. IV. 2018].

<sup>235</sup> Hunt 2016.

získat.<sup>236</sup> Někdy se vytváří umělé křížové odkazování nebo se uvádějí nepřesné, neověřitelné citace.

Podle Mezinárodní federace svazů knihoven a knihovníků (IFLA) jsou hlavními rozpoznávacími znaky hoaxů a fake news pofidérní zdroj, inkonzistence, nevěrohodní autoři, recyklace starých zpráv k novému datu, konformita se stereotypy, zpochybnění ze strany odborníků a obskurnost.<sup>237</sup>

Pro jejich zachytávání a odhalování vznikly databáze hoaxů a fake news u nás a v zahraničí, z nichž největší je mezinárodní síť The International Fact-Checking Network (IFCN), spuštěná v roce 2015. Podporuje transnacionální spolupráci v ověřování faktů, poskytuje odborná školení a disponuje kodexem principů.<sup>238</sup> Přidruženým členem je i domácí server Demagog.cz. Podobné existují i v zahraničí (například francouzský CrossCheck).

## Teorie falešných fatew

### Instituce fatwy a její důležitost pro islám

Fatwa (z arab. *fatwá*) znamená v jazyce autoritativní odpověď, v šaríatské terminologii pak nezávislý islámsko-právní posudek či dobrozdání, vypracované muftím na konkrétní otázku mustaftího (jednotlivce, kolektivu či instituce), často v záležitostech bez předcházející opory v textu Koránu nebo Sunny. Může jít i o kvalifikovanou odpověď učence na otázku o islámu obecně.<sup>239</sup> Instituce fatwy (arab. *futjá*) podle Walshe přibližně odpovídá zásadě *ius respondendi* v římském právu.<sup>240</sup>

---

<sup>236</sup> Iłowiecki 2008, 72–74.

<sup>237</sup> Viz „How to Spot Fake News.“ In IFLA blogs. 27. I. 2017. <<https://www.ifla.org/publications/node/11174>> [19. IV. 2018].

<sup>238</sup> Více viz „International Fact-Checking Network factcheckers' code of principles.“ In Poynter. 15. IX. 2016. <https://www.poynter.org/international-fact-checking-network-fact-checkers-code-principles>, <https://crosscheck.firstdraftnews.org/france-en/> [19. IV. 2018].

<sup>239</sup> Attar 2017, 222.

<sup>240</sup> Walsh 1991, 866.

Fatwa se týká náboženského, nikoli zákonného aspektu problému. Sama o sobě, dokud není přijata soudem, nemá právní vymahatelnost, na rozdíl od pravomocného rozhodnutí soudu. Fatwa se ovšem týká více méně každého, kdo se ocitne v dané situaci, kdežto rozhodnutí soudu se váže specificky k projednávanému případu. Rozhodnutí soudu se dále na rozdíl od fatwy nemůže týkat obřadu, soukromého života jedince apod.<sup>241</sup> Fatwa je pouze interpretativního charakteru (arab. *šar'un muawwalun*) a nikoli zjevným dogmatem (arab. *šar'un munazzalun*).<sup>242</sup>

Požadovaná kvalifikace muftího (jedince, či instituce<sup>243</sup>) zahrnuje islámské vyznání, spravedlivost a schopnost samostatného nalézání odpovědi (arab. *idžtihád*).<sup>244</sup> Na rozdíl od soudce, muftím může být i otrok, žena, či smyslově postižený člověk.<sup>245</sup> Muftí na rozdíl od soudce nemusí být nutně jmenován státem.<sup>246</sup> Nicméně jeho služba byla postupně institucionalizována se vznikem mazhabů.<sup>247</sup>

Instituce fatwy začala jako nezávislá, postupem času se dostávala pod kontrolu státu. V mamlúcké době byli muftíové jmenováni vládcem. Vrcholem institucionalizace fatwy bylo období Osmanské říše, kdy úřad fatwy vedl jediný *šejhü l-islám* pro celou říši a jeho rozhodnutí byla archivována speciálním úřadem *fetwácháne*. Ostatní muftíové plnili jen funkci náboženských expertů s lokální působností.<sup>248</sup>

V moderní době instituce fatwy až na výjimky ve všech muslimských zemích téměř ztratila svou původní návaznost na legislativu, která se nyní řídí právními kodexy a sbírkami zákonů po západním vzoru. Muftíové zodpovídají za náboženské

<sup>241</sup> Attar 2017, 224–225.

<sup>242</sup> Ibid., 230.

<sup>243</sup> Např. Stálá komise pro fatwy v Saúdské Arábii nebo Evropská rada pro fatwy.

<sup>244</sup> Podle velké části učenců je doména *idžtihádu* přibližně identická s doménou fatwy; muftí, který není mudžtahidem, pouze oznamuje verdikt jiného, který jím je, a je tedy muftím pouze v přeneseném, nikoli skutečném smyslu. Viz Attar 2017, 231–232.

<sup>245</sup> Walsh 1991, 866.

<sup>246</sup> Ibid., 226.

<sup>247</sup> Ibid., 229.

<sup>248</sup> Walsh 1991, 866.

a obřadní záležitosti a též slouží jako reprezentanti příslušných náboženských komunit. Např. v dnešním Turecku existuje při Ministerstvu pro náboženské záležitosti organizace muftíjství, ovšem bez možnosti vyjadřovat se k záležitostem řešeným zákony.<sup>249</sup>

## Proč současná media zvyhodňují hoaxy?

I. Ramonet od 70. let rozpoznává nový způsob informování skrze moderní technologii, v níž je arbitrem pravdy nikoli novinář, ale technika, která „nikdy nelže“.<sup>250</sup>

Přibližuje posun v objemu a rychlosti šířené informace:

„Jediný výtisk nedělního vydání New York Times obsahuje více informací, než si mohla osvojit vzdělaná osoba v osmáctém století za celý svůj život.“<sup>251</sup>

Nástup internetu a sociálních medií dal tuto techniku do rukou masám nevzdělaným v žurnalistickém řemesle. Mediální obsah vytvořený konkrétním člověkem, často členem téže sociální skupiny, je navíc pro příjemce atraktivnější, než profesionální výstup anonymního odborníka. I v internetové sféře jsme svědky posunu od objektivního popisného textu k audiovizuální prezentaci, sdílení a cirkulaci videí a fotografií. Důležitá je čím dál více interpretace samotné události než událost sama – viz neúměrně přebujelá blogosféra a bezpočet internetových diskusí, které se nevyhýbají žádnému tématu. Na nich je pak markantní schematizace a povrchnost názorů.

Základním nástrojem orientace v chaotickém proudu informací jsou zažitá schémata, dále působící jako filtr. Pomáhají zhodnocovat další informace a zařazovat je do předem ustálených kategorií a konceptů, zacelují díry v informovanosti a varují před možnými konflikty, případně nastiňují jejich potenciální řešení.<sup>252</sup>

<sup>249</sup> Attar 2017, 229.

<sup>250</sup> Ramonet 2003, 18.

<sup>251</sup> Ibid., 59–60.

<sup>252</sup> Kunczik – Zipfel 2006, 175–177.

Základním schématem dnešní medializace je: na základě světového názoru a pohledu na realitu úmyslně vybraná událost, nebo dění → nenáhodný výklad této události nebo dění → posílení stávajícího světového názoru a pohledu na realitu.

Takové schéma pak, zejména pokud si má medium udržet pozornost, přeje hoaxům a fake news. Vosoughi et al. zkoumali šíření falešných zpráv na sociální síti Twitter v letech 2006–2017. Za tu dobu jich bylo šířeno okolo 126 000, s dosahem průměrně 3 miliony uživatelů, přičemž jejich aktivních šířitelů bylo až stonásobně více než u pravdivých zpráv.<sup>253</sup>

Důvodů vysvětlujících tento stav se nabízí vícero.

Prvním je koncept tzv. *infotainmentu*, tedy oblíbenosti zábavných a pro čtenáře poutavých zpráv. Ty označují někteří autoři za tzv. *soft news* – jinak nedůležité skandály, kriminalita, celebrity a kuriozity.<sup>254</sup> Tyto zprávy někdy slouží k odpoutání pozornosti od důležitějších otázek, případně pro záměrné zasazení nedůvěry.

Postman píše:

„Bez většího protestu a pro veřejnost skoro nepozorovaně se politika, náboženství, informace, sport, osvěta i hospodářství v masmédiích proměnily na doplněk zábavního průmyslu.“<sup>255</sup>

Dalším jsou specifika události, která ji předurčují stát se zprávou. Jde zejména o negativismus a drastičnost, narušení ideálního světa konzumenta zpráv, okamžitost a aktuálnost, snadná vnímatelnost a ostrý kontrast s normalitou, jednoznačnost, předvídatelnost a soulad se zažitými stereotypy, senzace (nikoli v protikladu k prvnímu, ale v senzační míře toho, jak ho naplňuje), kulturní blízkost a důležitost pro příjemce. Platí, že navzdory globalizaci podíl zahraničního zpravodajství klesá.<sup>256</sup>

---

<sup>253</sup> Vosoughi et al. 2018, 1146–1151.

<sup>254</sup> Ilowiecki 2008, 71.

<sup>255</sup> Postman, Neil. 1985. *Amusing Ourselves to Death*. New York. Citováno dle ibid., 27.

<sup>256</sup> Kunczik – Zipfel 2006, 247.

V neposlední řadě jde o záměrné šíření poplašné zprávy a strachu, které ovšem nepůsobí vždy a může přinést i kontra efekt. Aby se mu zabránilo, musí být hrozba vnímána jako dostatečně aktuální a relevantní. Efekt se zvýší, obdrží-li recipienti jasné a jednoduché, reálné důvody, jak se dané hrozbě vyhnout a zabránit jí.<sup>257</sup>

## Anti-islám a limity konceptu islamofobie

*Islamofobie* bývá popisována jako amalgám rozprav, chování a struktur, které v diskursu vyjadřují a udržují obavy, úzkosti, strachy, odmítání a nepřátelství vůči muslimům.<sup>258</sup> Projevuje se diskriminací, exkluzí, násilím a předsudky.<sup>259</sup>

Ačkoli je islamofobie pojmem frekventovaným, doposud nebyla poskytnuta její uspokojivá definice, odbornou veřejností nebyla konsenzuálně přijata a její analytický přínos je některými považován za „*přehnaně svazující*“.<sup>260</sup> Nicméně státní orgány s ní operují, např. ve zprávách o monitoringu extremismu.<sup>261</sup>

Kritika vidí v první řadě jako nerozumné užívat pojmu evokujícího souvislost s psychiatrickými diagnózami a iracionálním, patologickým strachem, neboť blokuje racionální diskusi. V případě islamofobie i širší xenofobie nejde o duševní nemoc, ale o vyhraněný názor a tedy racionalizovaný postoj. Její označení za -fobii je pouze historicky danou metonymií, analogickou např. k termínu *rusofobie*. Navíc bez problému není ani první část složeniny z hlediska toho, co a z jaké perspektivy je vlastně odmítáno jako islámské či muslimské.

Současná politická korektnost a nadužívání pojmu vede k jeho devalvací a ke zbytečné stigmatizaci jakéhokoli kritického hlasu a démonizaci jakékoli formy opozice. Skutečná kritika se pak od nežádoucí nenávisti liší dodržením zásad

<sup>257</sup> Kunczik – Zipfel 2006, 168.

<sup>258</sup> Richardson 2013.

<sup>259</sup> Linhartová – Janků 2016, 371 a 377.

<sup>260</sup> Topinka 2016, 12.

<sup>261</sup> Linhartová 2016, 181.

rovného zacházení.<sup>262</sup>

V neposlední řadě při pohledu na splývající odpor proti přistěhovalcům a muslimům se lze i zamýšlet, nakolik je nutné oddělovat specificky protimuslimské nenávisti od širších hostilit proti migrantům či lidem jiné barvy pleti či odlišného vzhledu.

Vyjadřuji přesvědčení, že islamofobie je dnes už zastaralá (koncept existuje od 20. let 20. století)<sup>263</sup> a nešťastná nálepka pro celé spektrum reálných protimuslimských nepřátelství, jejichž jednotlivé typy je nutno od sebe odlišovat – od přirozené nedůvěry k cizímu a morální paniky z narůstající a viditelnější muslimské přítomnosti v tradičně nemuslimských zemích, přes skepsi ohledně možného soužití s muslimskými minoritami až po apriori odmítavý postoj. Toto vše se může, také však vůbec nemusí, projevit násilím proti lidem označeným za muslimy.

Lpění na jediné sémantické kategorii pro tak rozsáhlou škálu fenoménů vnímám z analytického hlediska jako neužitečné. Daleko smysluplnější je využití psychologické Allportovy stupnice předsudků (1954). Pětidílná vzestupná škála zahrnuje posměch, potom ostrakizaci, dále diskriminaci a jemnou agresi (oproti posměchu systematizovaný a soustavný verbální útok), pokračuje fyzickými útoky a končí vyhlazováním v podobě etnické čistky.<sup>264</sup> Tato stupnice umožňuje zachytit a kvalifikovat šíři událostí od posměšků na politického kandidáta až po genocidu, které bychom jinak označili buď za islamofobii, nebo její důsledek.

Termín islamofobie pak navrhuji rezervovat výhradně pro cílené, právně kvalifikovatelné útoky na jiné osoby z důvodu jejich identifikace jakožto muslimů. A právě v tomto smyslu je takto definovaná islamofobie sociopatologickým průmětem hostility sociálních skupin nemuslimů vůči sociálním skupinám muslimů

---

<sup>262</sup> Podrobněji viz zpráva European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia (EUMC) z roku 2006, str. 62.

<sup>263</sup> Vakil 2010, 52.

<sup>264</sup> Watson 2007, 45–46.



vlivem budování reaktivní identity, „definované opozicí vůči jinakým.“<sup>265</sup> Tím islamofobní jednání převádí do hypertrofované polohy historicky zakořeněné nepřátelství i přirozenou obavu z jinakého (zde islámského), či snahu o dosažení maximální konformity v komunitě a vyhranění proti komunitám v jiném teritoriu, což vše pramení z vrozeného kognitivního nastavení člověka.

Ideologický postoj a kulturní vzorec stojící v pozadí tohoto procesu nazývám anti-islámem.<sup>266</sup> Jde o široce sdílený a historicky podmíněný negativistický narativ o islámu a muslimech, pokračující celá staletí a prorůstající do národních mýtů, kultur, literárních tradic a uměleckých zpodobnění. Takový narativ objevuje Al-Shaikh-Ali ve sféře umění a literatury západní Evropy a posléze i USA. Nazývá ho ještě „islamofobním diskursem.“<sup>267</sup> Všimá si, že protimuslimskost se v něm často stává nosičem a ospravedlněním pro překročení dobových konvencí v popisech a zobrazování násilí a sexuality. Příkladem takového díla je nahá skulptura amerického sochaře Hiramse Powerse nazvaná Řecká otrokyně, představená v Londýně roku 1846. Získala ne skutečnou popularitu mezi kritiky i veřejností v jinak poměrně prudérní době:

„Tajemství její popularity tkví právě v jejím tematickém příběhu (pečlivě představovaným samotným umělcem i organizátory výstav): Socha představuje mladou křesťanskou pannu, již zajali „ukrutní a bezbožní muslimové Turci“ a unesli ji poté, co vyvraždili její rodinu. Prodávají ji jako sexuální zboží a to je okamžik, který ztvárnil umělec.“<sup>268</sup>

Právě tento příběh pak „dovoľoval hledět na nahotu bez pocitu viny v době, kdy náboženský duch dominoval názorům týkajícím se tělesnosti“ a „náboženský duch se utopil v náboženské nenávisti.

<sup>265</sup> Allievi 2006, 37.

<sup>266</sup> U některých autorů odpovídá konceptu tzv. akademické islamofobie. Více viz Ramberg 2004.

<sup>267</sup> Al-Shaikh-Ali 2011, 469–501.

<sup>268</sup> Ibid., 482

*Diváci byli přesvědčeni, že účel tohoto druhu explicitní nahoty není smyslnost, ale šlechetný účel, kvůli čemuž je dílo hodno zhlédnout.*<sup>269</sup> Podobný účel má zobrazování explicitně lascivních nebo brutálních obsahů v pokleslé literární a později filmové tvorbě – udržuje kolektivní narativ o „nás dobrých“ a „špatných jiných.“ Důležitým konceptem pro porozumění anti-islámu je tak orientalismus, manipulativní předsudečná znalost o orientálním „jinakém,“ zde využitá k budování exkluzivity a ostrého dělítky mezi „námi“ a „muslimskými jinými.“<sup>270</sup>

## Problematika falešných fatew

### Případy falešných fatew

#### Země je plochá

Významnému saúdskoarabskému učenci 20. století, ‘Abdul‘azízu ibn Bázovi (1910–1999), populárnímu v salafijských kruzích po celém světě, se mylně připisuje názor, že Země je plochá. Jedná se o jednu z nejrozšířenějších falešných fatew a v oběhu je dodnes.<sup>271</sup> Recyklována bývá také protimuslimskou propagandou.<sup>272</sup>

Egyptský levicový novinář Ahmad Baháuddín (1927–1996) 15. dubna 1966 v sekularistickém časopise *al-Musawwir* uveřejnil kritiku vlády Saúdské Arábie, bojující proti idejím socialismu,<sup>273</sup> v níž ilustroval saúdskou válku proti pokroku výzvou, kterou měl učenec asi dva měsíce předtím zveřejnit ve všech důležitých saúdských novinách: „Kdokoli tvrdí, že Země je kulatá a obíhá kolem Slunce, je odpadlík, jehož je povoleno zabít.“ Ibn Báz záhy poté Baháuddínovo tvrzení dementoval s tím, že jeho fatwa hovořila o odpadlictví osoby, která tvrdí, že Slunce je statické, protože tím popírá Korán. Mimo jiné uvedl:

<sup>269</sup> Ibid., 484.

<sup>270</sup> Said 2003, 68.

<sup>271</sup> Viz např. nekrolog „Shaikh Bin Baz“ in *The Economist*. 20. V. 1999. <<https://www.economist.com/node/207229>> [19. IV. 2018].

<sup>272</sup> Např. Ibrahim 2012.

<sup>273</sup> Podrobnou genezi hoaxu i s přesnými zdroji viz Durmić 2015.

„Text jsem uveřejnil v ramadánu 1385 (únoru 1966 – pozn. překladu). S jeho obsahem se mohli obeznámit čtenáři nejen v naší, ale i mnoha jiných zemích a přesvědčit se, že vůbec nehovořil ani o negaci, ani o potvrzení kulatosti Země a už vůbec o povolení prolít krev toho, kdo ji považuje za kulatou. Ba co více, v tomto článku jsem uvedl tvrzení Ibnu l-Kajjima nepřímou potvrzující kulatost Země.“<sup>274</sup>

Ibn Báz ani neprohlásil za nevěřící ty, kteří hovoří, že Země obíhá okolo Slunce, ačkoli se s tímto názorem na základě diskutabilního výkladu několika koránských slov neztotožňoval.<sup>275</sup>

### Potrestání dítěte rozdrčením ruky

Série hromadným e-mailem šířených fotografií údajného trestu chlapce z Íránu podle islámského práva není fatwou v pravém smyslu slova. Nicméně jde ze své podstaty o rozsudek, který musel vynést učenec (ve formě fatwy) a přijmout soud (ve formě nařízení). Chlapec měl ukrást na trhu chleba a být potrestán přejetím ruky automobilem. Hoax získal pozornost i v ČR a upozorňuje na něj i portál Hoax.cz s vysvětlením, že se ve skutečnosti jedná o sérii fotografií z pouličního představení iluzionisty. Jeho první záchyt byl v červenci 2005.<sup>276</sup>

### Skupinová znásilnění jsou povolena

Progresivistický zpravodajský web *AlterNet.org* uveřejnil počátkem roku 2013 zprávu převzatou z arabských a perských zdrojů (originálním zdrojem byl libanonský *al-Džadíd*) z roku 2012, že saúdskoarabský učenec Muhammad al-‘Arifí, podporující syrskou opozici, povolil fatwou na Twitteru sunnitským válečníkům v Sýrii skupinově znásilňovat nesunnitské ženy a brát si konkubíny, což nazval „sexuálním džihádem.“ Článek záhy přebrala další media a ačkoli sám původní zdroj záhy připojil

<sup>274</sup> Viz Madžmú‘u fatáwá (ibn Báz – ibn Sa‘d aš-Šuwaj‘ir 2010), 1/157–158.

<sup>275</sup> Viz *al-Adilletu n-nakljatu wa l-hissjatu ‘alá imkáni s-su‘údi ila l-kawákibi wa ‘alá džarajáni š-šamsi wa l-kamari wa sukúni l-ard* (ibn Báz 1982), 73. Podobného názoru byli z historických učenců např. al-Kurtubí a as-Sujútí.

<sup>276</sup> Viz „Krutý trest pro dítě podle islámského práva“ in Hoax.cz <<http://www.hoax.cz/hoax/kruty-trest-pro-dite-podle-islamskeho-prava/>> [19. IV. 2018]

dementi od samotného al-'Arífiho, šířil se internetem dál, v některých případech vypustili al-'Arífiho jméno a namísto něj dodali „neznámý zdroj.“ Údajná fatwa byla jednak dvojnásobně dlouhá, než povoluje Twitter, a jednak libanonská reportérka Malika Jebari dosvědčila, že šlo o výmysl. Kromě syrského bojiště téma zarezonovalo i ve vnitropolitickém boji mezi sekulárními silami a islamistickou an-Nahdou v Tunisku.<sup>277</sup>

### Manžel může v případě hladomoru sníst manželku či části jejího těla

Fatwu povolující takové počínání měl vydat koncem března 2015 saúdskoarabský muftí Álu š-Šejch. Zpráva o ní začala jako vtíp marockého satirika píšíciho pod pseudonymem Isráfil al-Maghribí a posléze byla přejata nejprve íránskými, potom arabskými, indickými a dalšími světovými medii jako fakt. Nebylo přitom jasné, kdy měl muftí fatwu vydat, na jeho oficiálních stránkách se nikdy neobjevila. Naopak samotný muftí fatwu popřel oficiálním prohlášením přes Saúdskou tiskovou agenturu (SPA).<sup>278</sup>

### Dá'íš a ženská obřízka

Během tiskové konference OSN v Ženevě v červenci 2014 vzniklo na základě údajů několika aktivistů monitorujících situací v severním Iráku a v Sýrii podezření, že militantní extremisté z hnutí Dá'íš hodlají na základě fatwy vydané některým z jejich kleriků obřezat všechny ženy v oblasti. Ženská obřízka je v daném regionu neznámá. Dokument předložený OSN koloval po Twitteru již rok, na samotném území kontrolovaném extremisty k ničemu takovému nedošlo. Experti z OSN údajnou fatwu doložili jako podvrh<sup>279</sup> a jako takový jej dementovaly i zdroje blízké Dá'íš.<sup>280</sup>

---

<sup>277</sup> Genezi hoaxy viz Nasr 2013.

<sup>278</sup> Viz „Saudi cleric denies issuing fatwa ‚allowing husbands to eat wives in case of extreme hunger.‘“ In The Express Tribune. 10. IV. 2015. < <https://tribune.com.pk/story/867348/saudi-cleric-denies-issuing-fatwa-allowing-husbands-to-eat-wives-in-case-of-extreme-hunger/> > [19. IV. 2018].

<sup>279</sup> Více viz Spencer 2014.

<sup>280</sup> Black – Hawramy 2014.

### Fatwa a egyptský zákon povolující nekrofilii

Arabská media referovala o fatwě nejmenovaného učence a následném návrhu zákona povolit mužům styk se zesnulými manželkami. Návrh měli předložit poslanci blízcí Muslimskému bratrstvu v době vlády exprezidenta al-Mursího. Návrh měl být součástí balíčku údajně omezujícího práva žen na vzdělávání a zaměstnání, včetně snížení hranice vstupu do manželství. *Daily Mail* s odvoláním na egyptskou ambasádu v Londýně prohlásil zprávu za lživou.<sup>281</sup> Začala v roce 2010 ve státním deníku *al-Ahrám* sloupkem sekularistického novináře Amra 'Abdussámího, varujícím před islamizací země, který se inspiroval obskurními vyjádřeními kontroverzního marockého učence 'Abdulbáří Zamzamího.<sup>282</sup>

### Zákaz konzumace banánů ženami

Začátkem října 2011 koloval po internetu e-mail o „nejmenovaném islámském klerikovi z Evropy“, který zakázal ženám konzumovat banány, okurky, mrkve, cukety či jiné ovoce a zeleninu, které by v nich evokovaly sexuální myšlenky. Jako zdroj byl uveden egyptský web *BikyaMasr*, který se odkazoval na *el-Sanousa News*. Při hledání tohoto zdroje ovšem internetové vyhledávače odkazovaly zpět na *BikyaMasr*.<sup>283</sup> Zde byla autorkou článku místní editorka ženské sekce. Sdíleli ji aktivisté Robert Spencer a Pamela Geller. S. Mousaji na základě korespondence s šéfredaktorem tvrdí, že původní verze článku odkaz na *el-Sanousa News* vůbec neobsahovala a po stížnostech na nedohledatelnost byl zdroj přepsán na *Assawsana.com*. Web také připojil vyjádření azharského učence Gábira Tájí' Júsufa de mentující původní anonymní fatwu.<sup>284</sup> Na webu *Assawsana.com* dnes není původní arabský text fatwy dohledatelný.<sup>285</sup> Než byla

<sup>281</sup> „Egypt's ‚plans for farewell intercourse law so husbands can have sex with DEAD wives‘ branded completely false.“ In *Daily Mail*. 26. IV. 2012. <<http://www.dailymail.co.uk/news/article-2135434/Egypt-plans-farewell-intercourse-law-husbands-sex-DEAD-wives-branded-completely-false.html#ixzz1tAMlrfBsB>> [18. IV. 2018].

<sup>282</sup> Viz Hägglund – Carlshamre 2012.

<sup>283</sup> Mack 2011.

<sup>284</sup> Mousaji 2011.

<sup>285</sup> Údaj platný k 19. IV. 2018.

doložena za falešnou, vysloužila si zpráva pozornost světových médií a sociálních sítí.<sup>286</sup>

### Sebevražední atentáčníci spolu mohou mít homosexuální styk

Časopis *The Advocate* v lednu 2013 přinesl zprávu o fatwě, dle níž spolu mohou sebevražední atentáčníci análně obcovat, pokud jim to pomůže lépe ukrýt výbušninu. Obskurní vyjádření bylo připsáno šejchovi pojmenovanému Abu d-Damma al-Kassáb (v překladu přibližně „Krvavý řezník“). Na dodaném videu účelově přeloženém nadací Davida Horowitzze však učenec ‘Abdulláh al-Challáf předčítal jako odstrašující příklad vulgární anekdotu, kterou mu poslal anonym.<sup>287</sup>

### Ženám je zakázáno pouštět klimatizaci

Íránský list *al-Alám* zveřejnil neověřitelný tweet údajného saúdskoarabského klerika pojmenovaného jen jako Abu l-‘Alá,<sup>288</sup> dle něž je zakázáno ženám pouštět doma klimatizaci, neboť její zvuk by na ně mohl přivábit pozornost mužů a zavdat tak příčinu pokušení. Zprávu do května 2013 převzala světová media včetně *International Bussiness Times*.<sup>289</sup> Existuje důvodné podezření, že šlo o protisaúdskou propagandu, pravost tweetu není ověřena dodnes.

### Ženská necudnost způsobuje zemětřesení

Ženy nosící místo tradičního oděvu džíny a západní oblečení přivolávají zemětřesení a jiné přírodní katastrofy. Toto měl tvrdit přední pákistánský učenec Fazlur Rehmán. Zprávu citovala přední světová media včetně *The New York Times*, který nakonec na popud odhalení hoaxu původní zprávu dementoval.<sup>290</sup>

---

<sup>286</sup> Planas 2011.

<sup>287</sup> O genezi hoaxu viz Barker 2013.

<sup>288</sup> Takové oslovení je kunja, tj. paedonym, oslovení podle jména prvorozeného dítěte. Není ani jménem, ani příjmením a zdroj je proto nedohledatelný.

<sup>289</sup> Chumley 2013.

<sup>290</sup> „Media falls for ‘jeans cause earthquakes’ Pakistan hoax story.“ In Al-Arabiya. 31. V. 2015 <<http://english.alarabiya.net/en/variety/2015/05/31/Pakistani-cleric-calls-for-war-against-jeans-wearing-women-.html>> [19. IV. 2018].

## Co vše falešné fatwy vypovídají

Celkem se podařilo zachytit 13 vysoce virálních falešných fatew překračujících regionální hranice a vstupujících do jiných diskursů. Pokrývaly tematiku alimentárních zákazů (3), žen (8), násilí (4), sexuality (7) a vztahu k modernitě (4). Některá témata se překrývala – klasicky ženy, násilí a sexualita. Většina (10) hoaxů byla vůči muslimům negativní. 8 z nich mělo přímou spojitost s anti-islámským diskursem.

Podle tvůrců serveru *MuslimMonitor* je cílem šíření falešných fatew většinou znedvěřování muslimů a jejich náboženství. Falešné fatwy mají ukázat absurditu, nevědeckost a zpátečnickost muslimského myšlení, stejně jako misogynii a posedlost sexualitou či násilím. Mají tak úlohu potvrzovat orientalistický stereotyp a diskurs anti-islámu, podobně jako mediální experti z řad bývalých muslimů a politicky angažovaných znalců poměrů v muslimském světě.<sup>291</sup> Barker konstatuje, že jakkoli často bývají falešné fatwy vyvráceny, dementi se nikdy nedočká takové pozornosti jako původní zpráva. Protiislámské lokální i globální kruhy jsou připraveny šířit i naprosté výmysly neodrážející realitu. Charakteristická je posedlost bizarními prvky sexuality. Vždy jde o potvrzení existujících stereotypů.<sup>292</sup>

Falešné fatwy se objevují sporadicky bez jasného časového vzoru, získávají však pozornost v kontextu zvýšeného zájmu o otázky muslimského světa díky hrozbám terorismu nebo vnitropolitickým krizím. To je v souladu s obecně nízkým zájmem světové mediální veřejnosti o dění v severní Africe a jihozápadní Asii. V takových chvílích se i falešné fatwy mohou podílet na vyvolávání morální paniky.<sup>293</sup>

---

<sup>291</sup> Více viz „How Mars became haram: A guide to freaky fatwa news.“ In *MuslimMonitor*. 25. II. 2014. <<https://muslimmatters.org/2014/02/25/how-mars-became-haram-a-guide-to-freaky-fatwa-news/>> [20. IV. 2018].

<sup>292</sup> Barker 2013.

<sup>293</sup> Příkladem je vliv falešné fatwy šířené portálem Aaj Tak o konzumaci masa manželky na mezikonfesní napětí v Indii v roce 2017.

W. Ali et al. ve své obsáhlé studii anti-islámské sítě amerických „expertů“, „ověřovatelů“ a „aktivistů“ odkrývají fenomén pokřívání islámu s cílem démonizace muslimů. Do tohoto schématu patří i falešné fatwy, které mnozí ze studovaných jedinců využívají pro svou agendu. V rámci jimi nabízeného schématu má falešná fatwa především funkci analytickou („podívejte, jak je ten islám zlý“) a ověřovací („islám je zlý právě proto, že“), méně již funkci aktivizující. Analytická funkce znamená „analýzu (a pokřivení) učení islámu a jeho textuálních pramenů“ a z uživatelů našich hoaxů sem spadá např. Raymond Ibrahim. Ověřující funkce znamená „reportáž jinak těžko dosažitelných poznatků o islámu a muslimech z první ruky“ jako u Walida Shoebata. Aktivizující funkce znamená „přenášení anti-islámského poselství do státní správy na lokální i celostátní úrovni“ a příkladem je činnost Pamelly Geller.<sup>294</sup>

Signifikantní byla i skupina fatew nespádajících do anti-islámského diskursu a naopak z nich vyplývají liberální či progresivistické tendence. Příkladem takové je zpráva, že Chálid al-Džandí, významný egyptský učenec z al-Azharu, měl v rozhovoru prohlásit, že pití alkoholu je povoleno, pokud se konzument neopije.<sup>295</sup> Původní novinový článek sdílený na Twitteru získal za dva dny 34 000 sdílení, zatímco skutečný rozhovor na YouTube jen 8 000.<sup>296</sup> Ve skutečnosti učenec pouze definoval, co jsou opojné nápoje, jako „ty, které v určitém větším množství opijejí a jsou proto zakázány i v množství menším.“<sup>297</sup> Podle jiné měl saúdskoarabský učenec Ahmad ibn Kásim al-Ghámidi cestou Twitteru oznámit, že ženy nejsou povinny nosit na vlasech šátek. Ve skutečnosti se vyslovil, že není povinností zahalit si tvář a nedorozumění vzniklo nepochopením odkazovaného

<sup>294</sup> Ali et al. 2011, 569.

<sup>295</sup> „Drinking Liquor Without Getting Drunk Not Sinful: Islamic Scholar.“ In Egyptian Streets. 13. II. 2017. <<https://egyptianstreets.com/2017/02/13/drinking-liquor-without-getting-drunk-not-sinful-islamic-scholar/>> [20. IV. 2018].

<sup>296</sup> „The Fake Fatwa That Went Viral.“ In Islam21c. 15. II. 2017. <<https://www.islam21c.com/special/web-posts/the-fake-fatwa-that-went-viral/>> [20. IV. 2018].

<sup>297</sup> Viz nahrávka al-Džandí 2017. *La'allahum jafkahún - hukmu l-aimmati l-arba'ati fi (nadžásati l-chamr) hali l-chamru nadžasun* <<https://www.youtube.com/watch?v=9FWVaHxdn84>> [20. IV. 2018].



islámsko-právního konceptu hidžáb, jak lze snadno ověřit porovnáním arabského tweetu a jeho překladu.<sup>298</sup>

Zcela jinou kategorii pak představují falešné fatwy o tom, že určité produkty obsahují substance, které je v islámu zakázáno konzumovat. Slouží k nekalému konkurenčnímu boji. Příkladem je fatwa zakazující margarín Flora z důvodu obsahu šaríatsky nepřipustných přísad.<sup>299</sup>

## Závěr

Podle Všeobecné deklarace práv člověka, přijaté OSN v roce 1948, ke které se přihlásila i ČR a SR, je právo na informace jedním z přirozených lidských práv. Znamená svobodu vyhledávat, přijímat a šířit informace obecně, tedy i o fatwách a islámu. Navzdory tomu, že dezinformace jsou časté a existují etické kodexy i zákony proti šíření poplašných zpráv či nenávistné rétorice,<sup>300</sup> postihy bývají poměrně benevolentní. V našem případě se vzhledem k tematice přidává poměrně silná a tradiční nedůvěra až antipatie.

Dosavadní strategie boje proti hoaxům a fake news včetně falešných fatew bývají zatíženy jednak vlastním ideologickým pohledem a druhak nedůvěrou veřejnosti v instituce, které ho zastávají. Tento handicap naráží na psycho-sociologické mechanismy řídící změnu veřejného mínění. Více než na kvalitě argumentace záleží na jejím původu a přesvědčení příjemce, zda je daný zdroj spolehlivý, či nikoli. U zdroje vnímaného jako spolehlivější dochází mnohem spíše ke změně názoru na základě poskytnutých informací, bez ohledu na jeho odbornou a argumentační úroveň (+23 % : +6,6 %).<sup>301</sup> Odpor vůči změně názoru či přesvědčení bývá navíc tím větší, čím větší je míra

<sup>298</sup> Viz Allilou 2014.

<sup>299</sup> Viz Daries 2017.

<sup>300</sup> Jde zejména o: § 355 Hanobení národa, rasy, etnické nebo jiné skupiny osob; § 356 Podněcování k nenávisti vůči skupině osob nebo k omezování jejich práv a svobod; § 357 Šíření poplašné zprávy; a § 184 Pomluva, v jejich příslušných odstavcích a písmenech.

<sup>301</sup> Kunczik – Zipfel 2006, 163–164.

zakořeněnosti daného přesvědčení v dané skupině.<sup>302</sup> I když se nakonec prokáže hoax, propagandistický účel vzbudit pochybnost a nedůvěru je splněn.

Příkladem ideologicky dostatečně neutrální alternativy v boji proti falešným zprávám je „psychologická vakcína“ cambridgeské univerzity ve formě internetové hry Bad News, jež situuje hráče do úlohy tvůrce falešných zpráv, který má za úkol sbírat co nejvíce pozornosti virtuálních čtenářů i za pomoci úskočných triků mediální manipulace.<sup>303</sup> Další strategie spočívá v 1) zapamatování šířitelů a dlouhodobém sledování jejich chování, 2) zvýšení úsilí na odhalení podvodu, vytrvalé studium, kritické myšlení a opatrná skepse a 3) budování pojistných rezerv pro případ včasného nerozpoznání hoaxu. Důležité je hledat skrytá poselství, rozpory, vzájemné vztahy aktérů a jejich motivace. Většina manipulací je součástí širší názorové agendy sdílené jako celek, jen minimum lidí si buduje názory eklekticky a ještě méně jich témata postuluje. Určitý názor na jednu problematiku bývá s jiným názorem na druhou nesouvisející problematiku spjat významně častěji, než by na základě prosté pravděpodobnosti být měl.

Přínosem je také pochopení pojmu fatwa jak muslimy tak i nemuslimy. Jde o vyjádření odborného názoru, posudek konkrétního islámsko-právního odborníka na určitém místě v určitém čase, nikoli o formulaci závazného pravidla. V neposlední řadě by muslimské menšiny v koordinaci se státy, v nichž žijí, měly vytvářet vlastní tělesa vydávající fatwy, případně přejímající cizí fatwy od kvalifikovaných jedinců i institucí.

Fenomén falešných fatew podporuje tezi o existenci nezávislého diskursu anti-islám. Tento v případě přesahu k reálným muslimům může, byť nikoli nutně, ústít v islamofobii ve smyslu právně postižitelného aktu nepřátelství. Častěji je ovšem odrazovým můstkem pro vnitropolitické spory a zbraní v informační válce uvnitř různých skupin muslimů i nemuslimů.

<sup>302</sup> Kunczik – Zipfel 2006, 171.

<sup>303</sup> Více o hře na <<https://www.getbadnews.com/#intro>> [19. IV. 2014].

Anti-islámský diskurs se jich pak chápe až druhotně.

Anti-islám je v soudobém kontextu maladaptivní kulturní strategií zamezující poznání jinakého a blokující konstruktivní interakce v globalizované společnosti. Vzhledem k jeho hluboké zakořeněnosti ve zúčastněných kulturách mu není možné přímo čelit, neboť by šlo o nepřípustnou cenzuru a autocenzuru. Nutno však nalézat nové, konstruktivnější a inkluzivnější interpretace sporných a palčivých kulturních prvků a rovněž takový způsob slovníku, umožňující hovořit i o četných problematických aspektech soužití s muslimskými komunitami, které nebudou produkovat islamofobii, ale ani z důvodu politické korektnosti oplošťovat realitu, jako například zbavovat pojem džihád jeho souvislosti s válčenictvím, anebo naopak jeho spirituální náplně.<sup>304</sup>

Pro komplexní pochopení fenoménu nutno uvést i to, že existují i falešné fatwy, které s anti-islámem vůbec nesouvisí, vzniklé z příčin interkulturních nedorozumění, konkurenčního boje či nepochopení humoru a satiry.

---

<sup>304</sup> Více viz Moore 2012, 179–187.

## Summary

This article deals with case study of fake fatwa, that is media misinterpretation of real qualified response of an authority in Islamic jurisprudence or completely baseless story where also the authority is absent, missing or cannot be properly proven by evidence.

Author's research on this online phenomenon between 2005 and 2017 included 13 highly viral cases circulating on the Internet. 10 of them could be characterized as anti-Islamic and 8 of them were directly related to existing islamophobic networks and discourses.

This case study serves as background for further hypothesis on insufficiency of islamophobia as recently coined term for hatred towards Muslims. Author suggests that the term anti-Islam is more suitable and serves its purpose far better since such phenomena support the existence of distinctive discourses of hatred and antipathy nourished by peculiar malconstruction of the others' beliefs or/and practices.

## Literatura

### Primární literatura

Ibn Báz, ‘Abdul‘azíz ibn ‘Abdilláh. 1982. *al-Adilletu n-naklijatu wa l-hissíjatu ‘alá imkáni s-su‘údi ila l-kawákibi wa ‘alá džarajáni š-šamsi wa l-kamari wa sukúni l-ard*. Rijád: Maktabatu r-Rijádi l-hadísija.

Ibn Báz, ‘Abdul‘azíz ibn ‘Abdilláh a Muhammad ibn Sa‘d aš-Šuwaj‘ir (eds.). 2010. *Madžmú‘u fatáwá li-‘allámati ‘Abdil‘azíz ibn Báz*. Rijád: Dáru l-Kásim lin-našr.

az-Zahabí, Muhammad ibn Ahmad a Šu‘ajb al-Arnáút (eds.). 1985. *Sijaru a‘lámi n-nubalá’*. Bejrút: Muassasatu r-risála.

### Sekundární literatura

Ahmed, Shahab. 1998. „Ibn Taymiya and the Satanic verses.“ *Studia Islamica* 1998(2): 87.

Ali, Wajahat, Eli Clifton, Matthew Duss, Lee Fang, Scott Keyes a Faiz Shakir. 2014. „Strah d.d.: Korijeni islamofobijske mreže u Americi.“ In *Islamofobija – pojam, pojava, odgovor*, vyd. a překl. Ahmet Alibašić a Muhammed Jusić, 230–233. Sarajevo: CNS.

Allievi, Stefano. 2006. „How and Why “Immigrants” became “Muslims”.“ *ISIM Review* 18: 37.

Al-Shaikh-Ali, Anas. 2014. „Islamofobični diskurs prerušen u likovnu umjetnost i književnost.“ In *Islamofobija – pojam, pojava, odgovor*, vyd. a překl. Ahmet Alibašić a Muhammed Jusić, 469–501. Sarajevo: CNS.

Attar, Fahrettin. 2017. „Fetva.“ In *Institucije islamske civilizacije*, vyd. a překl. Ahmet Alibašić et al., 222–243. Sarajevo: CNS.

EUMC. 2006. *Muslims in the European Union – Discrimination and Islamophobia*. K dispozici online na <[fra.europa.eu/sites/default/files/fra.../156-Manifestations\\_EN.pdf](http://fra.europa.eu/sites/default/files/fra.../156-Manifestations_EN.pdf)> [20. V. 2018].

- Iłowiecki, Maciej Tadeusz a Petr Žantovský (překl.). 2008. *Manipulace v mediích*. Praha: Univerzita J.A. Komenského.
- Kunczik, Michael, Astrid Zipfel, Anika Rešetar a Dubravka Sušilović. 2006. *Uvod u znalost o medijima i komunikologiju*. Zagreb: Smjerokaz 2000.
- Laoust, Henri. 1986. „Ibn Taymiyya.“ In *The Encyclopaedia of Islam*, 951–954. Leiden: Brill.
- Linhartová, Lenka. 2016. „Muslimové a protimuslimské skupiny ve zprávách vybraných bezpečnostních složek České republiky.“ In *Muslimové v Česku. Etablování islámu a muslimů na veřejnosti*, vyd. Daniel Topinka, 174–182. Brno: Barrister&Principal.
- Linhartová, Lenka a Tomáš Janků. 2016. „Muslimové o Češích. Anketa mezi muslimy.“ In *Muslimové v Česku. Etablování islámu a muslimů na veřejnosti*, vyd. Daniel Topinka, 167–181. Brno: Barrister&Principal.
- Moore, James R. 2012. „A Challenge for Social Studies Educators: Teaching about Islam, Jihād, and Shari’ah Law.“ *The Social Studies* 103:5:179–187.
- Ramberg, Ingrid. 2004. *Islamophobia and its consequences on young people*. Budapest: European Youth Centre.
- Ramonet, Ignatio. 2003. *Tyranie medií*. Praha: Mladá fronta.
- Said, Edward. 2003. „The clash of definitions.“ In *New Crusade – constructing the muslim enemy*, vyd. Emran Qureshi a Michael A. Sells, 68–88. New York: Columbia University Press.
- Saldaña, Johnny. 2009. *The Coding manual for qualitative researchers*. Los Angeles: SAGE.
- Topinka, Daniel (ed.). 2016. *Muslimové v Česku. Etablování islámu a muslimů na veřejnosti*. Brno: Barrister&Principal.

- Vakil, Abdoolkarim. 2014. „Je li islam u „islamofobija“ isto što i islam u „antiislam“?“ In *Islamofobija – pojam, pojava, odgovor*, vyd. a prekl. Ahmet Alibašić a Muhammed Jusić. Sarajevo: CNS.
- Vosoughi, Soroush, Deb Roy a Sinan Aral. 2018. „The spread of true and false news online.“ *Science* 359: 6380: 1146–1151.
- Walsh, J. R. 1991. „Fatwa.“ In *Encyclopaedia of Islam*, vyd. Bernard Lewis et al., 866–867. Leiden: Brill.
- Watson, Peter. 2007. *Psychology and Race*. New Brunswick: Aldine Transaction.

## Internetové zdroje

- Allilou, Aziz. 2014. „Saudi Cleric Says Women Are not Required to Wear Hijab, Can Put Makeup.“ In Morocco World News <<http://www.moroccoworldnews.com/2014/12/146196/saudi-cleric-says-women-are-not-required-to-wear-hijab-can-put-makeup/>> [19. IV. 2018].
- „Bad news.“ <<https://www.getbadnews.com/#intro>> [19. IV. 2014].
- „Čo je to hoax?“ In Hoax.sk. Online na <<https://hoax.sk/co-je-to-hoax/>> [k 19. IV. 2018].
- „Drinking Liquor Without Getting Drunk Not Sinful: Islamic Scholar.“ In Egyptian Streets. 13. II. 2017. <<https://egyptianstreets.com/2017/02/13/drinking-liquor-without-getting-drunk-not-sinful-islamic-scholar/>> [20. IV. 2018].
- „Egypt’s ‚plans for farewell intercourse law so husbands can have sex with DEAD wives‘ branded completely false.“ In Daily Mail. 26. IV. 2012. <<http://www.dailymail.co.uk/news/article-2135434/Egypt-s-plans-farewell-intercourse-law-husbands-sex-DEAD-wives-branded-completely-false.html#ixzz1tAMlrfSb>> [18. IV. 2018].

- „How Mars became haram: A guide to freaky fatwa news.“  
In MuslimMonitor. 25. II. 2014. <<https://muslimmatters.org/2014/02/25/how-mars-became-haram-a-guide-to-freaky-fatwa-news/>> [20. IV. 2018].
- „How to Spot Fake News.“ In IFLA blogs. 27. I. 2017. <<https://www.ifla.org/publications/node/11174>> [19.IV. 2018].
- „International Fact-Checking Network factcheckers‘ code of principles.“ In Poynter. 15 IX. 2016. <<https://www.poynter.org/international-fact-checking-network-fact-checkers-code-principles>> [19. IV. 2018].
- „Media falls for ‘jeans cause earthquakes’ Pakistan hoax story.“  
In Al-Arabiya. 31. V. 2015 <<http://english.alarabiya.net/en/variety/2015/05/31/Pakistani-cleric-calls-for-war-against-jeans-wearing-women-.html>> [19. IV. 2018].
- „Saudi cleric denies issuing fatwa ‚allowing husbands to eat wives in case of extreme hunger‘.“ In The Express Tribune. 10. IV. 2015. < <https://tribune.com.pk/story/867348/saudi-cleric-denies-issuing-fatwa-allowing-husbands-to-eat-wives-in-case-of-extreme-hunger/>> [19. IV. 2018].
- „The Fake Fatwa That Went Viral.“ In Islam21c. 15. II. 2017. <<https://www.islam21c.com/special/web-posts/the-fake-fatwa-that-went-viral/>> [20. IV. 2018]
- Barker, David. 2013. „Don’t Fall for the Crazy Fatwa – It’s Either False or Just an Opinion.“ In Patheos. 10. I. 2013. <<http://www.patheos.com/blogs/altmuslim/2013/01/dont-fall-for-the-crazy-fatwa-its-either-false-or-just-an-opinion/#igCWrHCv6rkiJWUe.99>>“ [19. IV. 2018]
- Black, Ian a Fazel Hawramy. 2014. „Isis denies ordering that all girls in Mosul undergo FGM.“ In The Guardian. 24. VII. 2014. <<https://www.theguardian.com/world/2014/jul/24/isis-deny-ordering-fgm-girls-mosul>> [19. IV. 2018]



- Chumley, Cheryl K. 2013. „Saudi cleric: Prohibit women from using air conditioning.“ In Washington Times. 17. V. 2013. <<https://www.washingtontimes.com/news/2013/may/17/saudi-cleric-prohibit-women-using-air-conditioning/#.UZ-C7tA5PQ4.facebook>> [19. IV. 2018].
- Daries, Mishka. 2017. „Flora margarine hoax message.“ In Muslim Judicial Council. 20. X. 2017. <<http://mjc.org.za/2017/10/20/flora-margarine-hoax-message/>> [19. IV. 2018].
- Durmić, Amir. 2015. „Ibn Bazova fetva o (ne)okretanju planete Zemlje – istina i zablude.“ In el-Asr. Online na <<http://el-asr.com/tekstovi/ibn-bazova-fetva-o-ne-okretanju-planete-zemlje-istina-i-zablude/>> [19. IV. 2018]
- al-Džandí, Chálid. 2017. La‘allahum jafkahún – hukmu l-aimmati l-arba‘ati fí (nadžásati l-chamr) hali l-chamru nadžasun <<https://www.youtube.com/watch?v=9FWVaHxdn84>> [20. IV. 2018].
- Hägglund, Helena a Sam Carlshamre. 2012. „Necrophilia law: How Western media savors Islamophobia.“ In Egypt Independent. 9. V. 2012. <<http://www.egyptindependent.com/necrophilia-law-how-western-media-savors-islamophobia-please-copyedit-and-publish-asap/>> [19. IV.2018].
- Hunt, Elle. 2016. „What is fake news? How to spot it and what you can do to stop it.“ In The Guardian, 17. XII. 2016. <<https://www.theguardian.com/media/2016/dec/18/what-is-fake-news-pizzagate>> [18. IV. 2018].
- Ibrahim, Raymond. 2012. „Islam’s insanities: All just a ‚hoax‘?“ In Frontpage Mag. 10. X. 2012. <<https://www.frontpagemag.com/fpm/147817/islams-insanities-all-just-hoax-raymond-ibrahim>> [19. IV. 2018].
- Mack, Adrian. 2011. „Did an Islamic cleric really ban women from touching cucumbers?“ In The Georgia Straight. 6. XII. 2011 <<https://www.straight.com/blogra/>

- did-islamic-cleric-really-ban-women-touching-cucumbers> [19. IV. 2018].
- Mousaji, Sheila. 2011. „Cucumber “fatwa” seems to be only shoddy reporting – updated 12/13.“ In *The American Muslim*. 9. XII. 2011. <<http://theamericanmuslim.org/tam.php/features/articles/cucumber-fatwa/0018900>> [19. IV. 2018].
- Nasr, Wassim. 2013. „Are the reports of a Syrian ‚sex jihad‘ a hoax?“ In *The Observers*. 10. I. 2013 <<http://observers.france24.com/en/20131001-sex-jihad-hoax-questions-syria>> [19. IV. 2018].
- Planas, Roque. 2011. „Fatwa banning Muslim women from touching bananas and other penis-shaped foods makes Internet rounds.“ In *New York Daily News*. 11. XII. 2011. <<http://www.nydailynews.com/news/world/supposed-fatwa-bans-women-touching-bananas-cucumbers-article-1.989930>> [19. IV. 2018].
- Richardson, Robin. 2013. *Definitions and manifestations. Pro Islamophobia in Czech Republic and Europe*. Praha 23. 5. 2013: sborník příspěvků z konference. Online na: <<http://www.insaan.cz/docs/Robin%20Richardson.pdf>> [20. V. 2018]
- Spencer, Richard. 2014. „Islamic State ‚fatwa‘ ordering FGM ‚likely to be a hoax‘.“ In *The Telegraph*. 25. VII. 2014. <<https://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/middleeast/iraq/10991023/Islamic-State-fatwa-ordering-FGM-likely-to-be-a-hoax.html>> [19. IV. 2018].
- Varghese, Johnlee. „Hoax or Truth: Top Saudi Cleric’s Fatwa Allows ‚Man to Chop off and Eat Wife‘ When Extremely Hungry.“ In *International Bussines Times*. 9. IV. 2015 <<https://www.ibtimes.co.in/hoax-truth-top-saudi-clerics-fatwa-allows-man-chop-off-eat-wife-when-extremely-hungry-628704>> [19. IV. 2018].